CARLOS DÍAZ Y MANUEL MACEIRAS

INTRODUCCIÓN AL PERSONALISMO ACTUAL

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

© CARLOS DÍAZ Y MANUEL MACEIRAS, 1975.

EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

Déposito Legal: M. 35727-1975.

ISBN 84-249-2227-1. Rústica.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1975. — 4422.

PRÓLOGO

El presente estudio no es tan sólo una recopilación más o menos afortunada de ideas, sino también —y para sus autores sobre todo— la continuación de una colaboración iniciada hace años cuando los compañeros universitarios decidieron trabajar en equipo la Memoria de Licenciatura sobre el personalismo. Diversas circunstancias individuales no han podido impedir que el resultado de estas reflexiones entonces comenzadas, y pese a esas circunstancias nunca interrumpidas, pueda ser hoy dado a la imprenta para su publicación. Consagrados como entonces a la realidad del ser personal, siempre inagotable, esperamos no concluir aquí la colaboración.

Se trata de un libro de filosofía, y aunque su *fatum* le fuera adverso, no puede dejar de serlo. Sin embargo, no es menos cierto que la filosofía personalista no se deja encerrar en los moldes de la clásica actividad teorética; en consecuencia, la especificidad de lo filosófico no coincide exactamente con la del movimiento personalista. Ciertamente, la síntesis filosófica que caracteriza el pensar especulativo puede ahorrar dilatadas digresiones y dotar de unidad a los temas tratados, conferirles un rigor determinado; pero también puede marginar otros aspectos teóricos (económicos,

políticos, sindicales) y prácticos (sociológicos, estratégicos, obreros, etc.), capitales dentro del personalismo.

Con todo, y para evitar descarnar la reflexión filosófica, nos ha parecido pertinente no prescindir de ciertos componentes interdisciplinares, en el límite de la «visión del mundo», como sociología del conocimiento, o sociología del hecho religioso. Para los autores de esta obra, la filosofía no se identifica con la gnoseología, ni ésta con la teoría del conocimiento entendida como una reflexión trascendental sobre sí misma. El límite de circunscripción del pensar filosófico es necesariamente más rico y a la vez más amplio, y puede que hasta más riguroso. Todo depende de lo que entendamos por rigor. El rigor no va solamente de Descartes a Kant para aterrizar en Husserl. El rigor está también en Juan de la Cruz, en Marx, en Péguy, en Machado, en Kropotkin.

¿Cuál ha sido el criterio de selección de los personalistas aquí incluidos? Al no existir libros con las características del nuestro, hemos tenido que ser forzosamente originales.

No podríamos ocultar que hemos dudado ante el criterio selectivo. El lector interesado por el tema sabe que el problema es de una envergadura tan grande como para incitar a la duda. La opción de seleccionar no puede resolverse de un plumazo. Bastaría con la simple consulta de cualquier diccionario de filosofía (por ejemplo, el de Ferrater Mora en España o el de Lalande en Francia): allí la palabra «personalismo» aparece como un género tan cargado de especies y de diferencias específicas, que resultaría prácticamente imposible reducirlo a unidad con un mínimo de coherencia interna. De ahí la necesidad de cierta opción. Mas como esta opción había de ser racionalmente justificada, hemos adoptado al fin los siguientes criterios:

1) Pese a la tradición filosófica difusa (¿quién no habrá pensado sobre la persona como clave de bóveda de su arquitectura filosófica, en los grandes sistemas?), el origen próximo de la filosofía personalista está en el movimiento intelectual francés de comienzos del presente siglo, y se articula en torno a Maritain, siendo en realidad Mounier la auténtica figura aglutinadora de toda la corriente de inspiración personalista. Hablamos de inspiración, y no de sistematización. Este punto va a ser dilucidado en el trabajo más de una vez. Adelantemos aquí que no se trata de una nueva escolástica filosófica con su método común y sus servidumbres de interpretación, sino más bien de un movimiento heterogéneo con una inspiración central. Las características comunes (no, sin embargo, exentas de diferencias) pueden ser en esencia las siguientes:

a) Aceptación de la existencia abierta a la Trascendencia.

b) Respeto a la persona humana en todas sus dimensiones.

c) Intento de reflexión racional sobre ambos puntos.

d) Desde una inserción sociopolítica casi siempre comprometida.

Mas como de uno u otro modo estos caracteres son aún muy genéricos, y desde luego han sido perfilados por bastantes pensadores después de Maritain, nos hemos visto obligados a estrechar el molde, añadiendo las siguientes notas:

2) Se estudiará el *personalismo francés contemporáneo* en los representantes más caracterizados, ligados al movimiento «Esprit».

3) Tampoco incluimos a pensadores de la persona, aunque sea para negarla, como es el caso de parte del estructuralismo contemporáneo, especialmente del francés, y de buena parte del nihilismo postnietzscheano. De cualquier forma, sería una labor necesaria dedicar la atención que merece a

la presunta «muerte del hombre» después de la igualmente presunta «muerte de Dios», a fin de aprovechar los elementos susceptibles de utilización contenidos en las tesis antipersonalistas. Pero esto excedería el marco de nuestro estudio.

4) Con el fin de evitar la proliferación, hemos reducido a cuatro los moldes de inspiración personalista en que la corriente ha evolucionado hasta la fecha con más nitidez y fuerza representativa, con más claridad y distinción, contrastes y matices. Sus representantes son éstos: Mounier, Lacroix, Ricoeur, Nédoncelle.

Todos ellos pertenecen al pensamiento filosófico contemporáneo. No sólo porque han vivido o aún viven en el presente siglo, sino también porque sus aportaciones no pueden de ningún modo ser consideradas extrañas a los signos de nuestros tiempos. Su proximidad es, por tanto, no sólo doctrinal, sino también cronológica.

Por su parte, cada uno de ellos tiene autonomía. Mounier puede ser considerado profeta y corazón del movimiento, a la vez que conciencia lúcida y penetrante. No vivió, sin embargo, suficiente tiempo ni gozó de serenidad suficiente para desentrañar la vía abierta, tarea que había de quedar reservada a un temperamento más analítico y universitario, como el de Lacroix. El filósofo nato del personalismo es Ricoeur, no sólo heredero, sino también creador de la filosofía de la persona, a la que aporta acentos nuevos: psicoanálisis, fenomenología, estructuralismo, filosofía del lenguaje, estudio de los símbolos, todo ello sin eclecticismo, antes al contrario con tanta fecundidad, que podríamos considerar su filosofía como una ontogénesis de la contemporánea, que ninguna historia de las ideas puede olvidar. Nédoncelle, más clásico en sus planteamientos y un poco retraído en su praxis sociopolítica, ha hecho valiosísimas aportaciones en el terreno de

las relaciones interpersonales dentro de unos principios teóricos abstractos. Ha exaltado a la persona a costa de la comunidad, y, oficiando como abogado del diablo, repensado temas que se habían aceptado frívolamente.

Nos encontramos así con cuatro modelos personalistas, de suerte que no se sabría ponderar con certeza hasta qué punto son mayores las diferencias que las concordancias. Dada la *coincidentia oppositorum*, este libro muy bien podría denominarse, retomando la inspiración y la palabra de Mounier, «Introducción a los personalismos».

Un último considerando. Pese a la colaboración de que hablábamos al principio y a las afinidades intelectuales de los autores, Manuel Maceiras se ha responsabilizado especialmente del estudio relativo a Ricoeur, y Carlos Díaz, de los que tratan de Mounier, Nédoncelle y Lacroix. En todos los casos se ha pretendido una exposición sistemática.

Quisiéramos agradecer, en último lugar pero en primer término, la información bibliográfica, la orientación dialógica y la amistad personal con los autores vivos aquí tratados, Ricoeur, Lacroix, Nédoncelle. Esto mismo nos ha permitido incluir alguna nota epistolar inédita, y en muchos casos esencial, para comprender el pensamiento expuesto.

EMMANUEL MOUNIER

Creemos innecesario señalar los rasgos biográficos de Manuel Mounier, que pueden verse en cualquier diccionario o monografía (entre otras, nuestro *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*, Ed. Zero, 1969). Nos interesa aquí, por el contrario, examinar el pensamiento filosófico que subyace a esa trayectoria humana, en la que tan consecuentemente encarnó su pensar. (Citamos indistintamente por las *Oeuvres*. Ed. du Seuil, o por otras ediciones).

PARA UNOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA PERSONA

Resulta difícil, decíamos en otro lugar[1], tematizar las líneas metafísicas de un pensador tan antimetafísico como Mounier. Es sabido cómo se separó de los «u-n-i-v-e-r-s-i-t-a-r-i-o-s», e igualmente conocido su desinterés por quienes sofocaban la crítica con la hipercrítica[2]. Pese a ello, siguiendo el fatídico designio vaticinado por Kant para la metafísica, ésta reaparece en Mounier, y de algún modo también el universitario. Por ello debemos elucidar el sentido de esta metafísica soterrada, y a ello enderezamos nuestros esfuerzos en el presente apartado.

---

[1] Díaz, Carlos, «Bases para unos fundamentos metafísicos del personalismo de Mounier», *Estudios filosóficos*, septiembre-diciembre, 1969, págs. 511-526.

[2] *Feu la chrétienté*, París, Ed. du Seuil, 1950, pág. 69.

Además del asistematismo de que hace gala Mounier, hay dificultades extrínsecas que endurecen la realización de nuestra intención. Nos referimos al carácter de *Deus absconditus* que padece la persona en su recorrido histórico. Parece como si todo sistema fracasara en su empeño de tematizar el estatuto del ser personal, que no queda bien tratado en el intelectualismo griego, en el teologismo medieval, en el «cogito» cartesiano, en el «genio» romántico, en el panlogismo hegeliano, en el «actualismo» gentiliano, en el «laborismo» marxista, en el «convergentismo colectivo» teilhardiano, ni en el humanismo libertario con matices anarquistas o existencialistas. Perdida en la práctica, perdida en la teoría, la persona permanece necesariamente perdida para la historia, y últimamente —vía estructuralismo— hasta negada de plano. El personalismo se propuso rescatarla tomando por tema su propia esencia [3].

Una tercera y no parva dificultad es el sincretismo del personalismo. Llama la atención el polimorfismo conectivo de lo personal, a veces en línea existencialista, otras en fraternidad con el marxismo, acá y allá remozando ancestros escolásticos [4]. Otras veces es la fenomenología el punto de sutura de esos contrastes [5], y así casi ilimitadamente.

Por fin, y frente a las filosofías de academia, Mounier concibe la suya como propedeusis praxeológica, enmarcada en una ética y una política, y en conyunción con una teodicea [6]. De ahí su ambiciosa complejidad.

---

[3] Stefanini, L., *Personalismo filosófico*, Brescia, Morcelliana, 1962, pág. 21.

[4] *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Guadarrama, 1967. También el *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965.

[5] *Introducción a los existencialismos*, pág. 17.

[6] Fessard, G., *Réponse à E. Mounier*, Études, 1949, págs. 349-399.

Eppure si muove. Y sin embargo el término «personalismo» despierta en filosofía contemporánea, si no una imagen, sí un concepto claro [7]. Se trata de una metafísica que gira en torno a la persona; como se ha dicho atinadamente, no fue Mounier del personalismo a la persona, sino de ésta a aquél [8], sobre la base de una praxis que nunca quiso poner en entredicho la vida misma. Con todo, la opción vital no desautoriza a la reflexión noética; lejos de convertirse en freno, es guía y soporte. No se trata, así, de ciertos leves presentimientos románticamente dejados caer por el rapsoda Mounier de forma sentenciosa, sino de toda una metafísica: veámosla sin más.

A) Persona y personalidad

En efecto, comenzando por la distinción mounieriana entre *persona* y *personalidad,* podemos apreciar el giro hacia lo profundo. La personalidad no es más que un *telos* histórico y variable de la persona, «la resultante provisional de mi esfuerzo de personalización» [9]. Corresponde al elemento cultural y ambiental en que tal persona se desarrolla. Empero, la «persona» es aquel ser que en virtud de su entidad fundamentante posibilita el tránsito de un ideal de personalidad a otro, y a tal entidad vamos a dedicar nuestra atención, aun a sabiendas de lo ficticio de tal *tomía.* Como justificación de ella, auténtica diplopía metodológica, hemos de

---

7 *Lalande,* 5.ª ed., París, 1947.

8 Rigobello, A., *Il contributo filosofico di E. Mounier,* Roma, Bocca, cap. 1.

9 *Qu'est-ce que le personnalisme?,* París, Ed. du Seuil, 1947, página 71. Cfr. en *Dieu Vivant,* 16, «Les cinq étapes d'Esprit», que son 1923-24 (doctrinal), 1932-34 (doctrinario), 34-39 (compromiso), 39-44 (supervivencia), 44-50 (salvar la revolución).

añadir que sería empobrecedor en alto grado el pretender reducir el sentido de la obra mounieriana a pura metafísica, al estilo clásico. Precisamente porque la metafísica, si es buena metafísica, es ciencia que se busca, en el personalismo hemos de renunciar a esquemas definitivos e inamovibles. Traducido a un lenguaje más próximo: la persona es, en principio, algo *indefinible. De-finire* es de-limitar. Mounier define la persona, sí, pero para demostrar su indefinibilidad:

> Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados en una constante conversión: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulso de actos creadores, la singularidad de su vocación [10].

El sentido de tal definición es, empero, solamente metafórico [11]. Es evidente que no cumple las reglas clásicas de la definición, pues es más bien descriptiva, por esta razón difícilmente podemos considerarla realizada guardando los cánones clásicos de una definición *per genus et differentiam*, pues para Mounier el hombre no queda definido con su consignación de animal racional, por cuanto ambos de algún modo son términos excluyentes, amén de que en sí mismos considerados no dicen apenas nada, viciados como están.

Dado, pues, que la persona es un género supremo que incluye todo tipo de diferencias especificantes, no hay más remedio que definir por aproximación: «Por precisa que pretenda ser, no se puede tomar esta designación como una verdadera definición» [12]. Y aún añade: «Digamos inmediata-

---

[10] *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965, págs. 71-72.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

mente que a esta exigencia de una experiencia fundamental el personalismo añade una afirmación de valor, un acto de fe, la afirmación del valor absoluto de la persona humana» [13]. Por ser la persona un género supremo, metafísicamente último, no cabe predicar de ella, en su calidad de principio, más que una *fansis* existencial, un testimonio, o, si se quiere, una descripción fenoménica (que no fenomenológica, lo que implicaría reducción, epojé, etc., falacias todas del método logicista) [14].

B) Los rasgos de la definición

Mounier, decíamos, define a la persona como «ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia... y de independencia en su ser...» Bástenos con esta primera parte de la definición, tal vez la de mayor interés. A simple vista, semejante definición parece muy próxima a la muy tradicional boeciana de «rationalis naturae individua substantia». Buenos conocedores del personalismo han caído en la tentación reduccionista [15]. Vayamos, sin embargo, por partes, para intentar aclarar el sentido de semejante analogía, sin pretender por otra parte hacer exégesis de todas y cada una de las posibles connotaciones de cada término, lo que escapa a las posibilidades de este libro.

a) *Ser* (*Mounier*)-*individua substantia* (*Boecio*)

Comencemos por uno de los dos ingredientes de esta parte de la definición: en Boecio la «substantia», en Mounier el «ser».

---

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

15 Moix, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Editorial Estela, 1964, pág. 179.

Boecio está dependiendo de la concepción tradicional de sustancia entendida como lo que sub-yace, lo que tiene una permanencia continua. La tradición sustancialista adquiere en Boecio un defensor más, que ha de transmitir a la Escuela el sustancialismo más furibundo. Y así, al dividir la Escolástica a las sustancias en completas e incompletas (hombre, cuerpo-alma), o cuando distingue entre la sustancia completa meramente en cuanto a la sustancialidad (sin constituir un individuo completo dentro de una especie, puede subsistir por sí misma aun separada de la com-parte sustancial, el alma humana) y la sustancia completa que además lo es por razón de la especie (además de subsistir en sí no tiene que unirse con otra para formar una naturaleza específica, siendo por ello principio primero de todas las operaciones propias de la especie, el hombre entero), cuando hace estas divisiones, repito, está afirmando la permanencia de un sustrato, que justamente se niega a la sustancia incompleta tanto en razón de la especie como en razón de la sustancialidad, como es el cuerpo humano. Y cuando, dando un paso más a expensas del teologismo imperante, Santo Tomás define la *hipóstasis* como «distinctum subsistens in natura rationali», no está sino insistiendo en la antedicha sustancialidad, con matices alarmantes: el de la *autonomía* y el de la *incomunicabilidad,* por cuanto si la sustancia primera o individual es completa tanto en razón de la sustancialidad como en razón de especie, y además es autónoma en su ser y en su obrar, amén de absolutamente incomunicable en su ser, entonces y sólo entonces se da la hipóstasis personal [16]. Un ser que

[16] A esta distinción se llegó, como es sabido, por la necesidad de aplicar esta filosofía al misterio cristiano de la Encarnación, ya que la sustancia humana individual y completa asumida por la segunda persona de la Trinidad divina no alcanzaba la condición de supuesto hipostático, pues de lo contrario habría en Cristo dos personas, en desacuerdo con el dogma.

fuese «comunicable», de algún modo heterónomo, no sería subyacente en el sentido exigido por la sustancialidad, cuestión en relación íntima con el concepto de «naturaleza», del que no es la sustancia sino la expresión más esencial. Lo natural es lo sustancial, lo sustancial es lo autónomo, lo autónomo es lo humano, siendo el hombre el paso más alto y solemne en la fansiología sustancialista [17].

Vayamos ahora al concepto de «ser» en Mounier. Ante todo, la *via remotionis*: nada de naturaleza humana expresión de clausuras; en su lugar, el término *condición humana* asume mejor el papel de la subjetualidad, entrando en la vía ancha de la fenomenología heterodoxa, en línea de la subjetualidad corporal-relacional: así como el cuerpo humano no era sino una sustancia doblemente incompleta para el tomismo, para el personalismo la carne es elemento imprescindible de los actos cognitivos. Merleau-Ponty se sentía próximo al personalismo (generoso con Mounier más que Sartre y compañeros de generación) en su tratamiento de la *chair* o subjetividad corporal que constituye y da sentido intencionalmente al entorno recibido a su través. Es esta «carne» [18] la que sirve de elemento fundante de la tensión relacional interpersonal. En consecuencia, donde la tradición escolástica veía una perfección (en la incomunicabilidad),

---

La hipóstasis (supuesto sustancial) no se identifica con la naturaleza específica, por ser sustancia primera, ni con la naturaleza individual completa, que sólo goza de dos tipos de incomunicabilidad, de la parte al todo y de lo universal a lo singular, mientras que el supuesto personal añade la autonomía ontológica y la incomunicabilidad; ni tampoco se identifica con una distinción formal, ni con una distinción de razón. Determinar si la distinción real entre la naturaleza individual completa y la supositalidad es un modo físico (Suárez) o cierta entidad óntica (Cayetano) hizo correr mucha tinta.

[17] Avanzini, G., «Révaluation de la personne», *Cahiers Universitaires*, oct. 1959, págs. 4-18.

[18] Conihl, J., *Mounier*, París, PUF, 1966.

delata Mounier una de las mayores taras de la historia de la filosofía.

Mounier postula la apertura mutua de los sujetos *cárnicos* («inteligencia cárnica»), no sólo carnales. Es una relación entre el *je* y el *tu*. El «je» es el sujeto donde radican todos los actos y todos los estados de mi conciencia. Ni el *moi* cósico que define el ámbito material de lo poseído por la persona, ni el puro y extremo *cogito* cartesiano, pese a la riqueza de sus operaciones: «Para la persona no hay *cosas* que sean absolutamente cosas, *carne* que no sea cuerpo» [19]. En su Memoria de Licenciatura sobre Descartes condena ya Mounier todo *cogito* sin *cogitatum*; sólo se va al otro en relación yo-tú de sujetos cárnicos. Nada más lejano a Mounier que el sujeto trascendental neokantiano, puro sujeto lógico y por ende pura *contradictio in adiecto*: siendo sujeto, no sería lógico, y viceversa [20]. Angelismo trascendental y animalismo empirizante confluyen en su extrapolación del único ser personal dado, pero dado relacionalmente [21], en medio de un universo [22]. Es en este sentido como debe entenderse la segunda parte de la definición mounieriana de persona: «...ser constituido como tal por una forma de subsistencia e independencia en su ser». El hombre mantiene en el personalismo su lugar cósmico, su derecho a la intimidad, no agotado en las relaciones cósmicas.

Este sentido abierto de lo sustancial no ha sido siempre bien comprendido. Examinemos dos interpretaciones desde otras ópticas.

---

19 *Tratado del carácter*, pág. 77.

20 Melchiorre, V., «L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 1961, págs. 298-313.

21 *Révolution personnaliste et communautaire*, París, Montaigne, 1935, pág. 89.

22 *Ibidem*, págs. 81-82, 148; *Liberté sous conditions*, Ed. du Seuil, 1946, págs. 243, 154; *El personalismo*, Eudeba, pág. 16.

Leo Braegger, en su libro *Die Person im Personalismus von E. Mounier* (Freiburg, 1942) identifica escolásticamente substancia con subestancia, y subestancia con subexistencia. Fuera de este servir de sustrato, la sustancia personal no tendría el carácter específico que la define como apta para sub-estar y, por tanto, para substentar. En una palabra, no existiría. Por eso el escolástico Braegger reprocha a Mounier el haber transitado de un yo (*Ich metaphysisch genommen*) no substancial a la substancia (*Ich als Subsistenz und Unabhängigkeit im Sein*) entendida como subestante independiente en su ser, y de ésta al valor (*durch Werte soll eine Subsistenz konstituiert werden*!). Esta tríada yo-sustancia-valor carece de sentido para Braegger, pues en su comienzo el yo, y en su término el valor, no hay sustancia. Y donde no hay sustancia, no hay independencia ni arraigo, sino puros entes de razón. Incluso el paso del yo a la sustancia sería imposible (*nemo dat quod non habet*), lo mismo que el de la sustancia al valor. Si algo se «desustancializa» se corrompe, pero genera algo nuevo e inmediatamente sustancial, siendo por otra parte imposible la conversión de la sustancia en valor, dado que los valores valen porque *no son*. Así Braegger.

Pero Mounier no es alcanzado por tales andanadas. En efecto, para él la persona es un yo parcial (una personalidad) que tiende a ser persona. Ésta sería autárquica, aquélla heterónoma; ésta permanente dentro de sus cambios, aquélla variable; ésta segura, aquélla frágil y en vías de maduración. Pero aun así, una vez «personalizada» la persona, no resulta inamovible: es nueva tensión sin sustrato, agotamiento intencional que la conforma como una estructura siempre en devenir. No una tendencia insatisfecha, sino intencionalidad operante (por tanto, no una conciencia de factura sartria-

na), pese a su reconocida parcialidad, que genera justamente la tensión dialéctica persona-personalidad.

Es así como la persona tiende hacia los valores. El valor es el *telos* del ser personal. Entenderíamos mal el valor si prescindimos de una persona valorante (conciencia, dirá Max Scheler); más aún, si se prescinde de una carne intencional (recordará Merleau-Ponty). El valor trascendido no deja de ser inmanente, porque encarnándose en una persona es inagotable, y no por encontrarse encerrado en la finitud humana, sino precisamente porque su riqueza es tan dinámica intensivamente y tan amplia extensivamente, que sólo podría ser atribuido a Dios, pero no a cualquier Dios, sino a un Dios personal con capacidad de re-integrar y de sub-sumir estas relaciones. Si la persona pretende reflejar el universo, Dios sería Persona total (Teilhard) en una sociedad que aspira a ser persona de personas, recobrando en su rostro la autoconciencia recognoscitiva.

Difícil sería que un transpersonalismo logicista pudiese suplantar el *incarnatus est* intencional. Si la persona no es «mónada», si no «so-porta» nada, es porque consiste en relacionarse, y sólo así tendría sentido la afirmación de Braegger de que Monunier «excluye a la persona de la sustancia». Ni siquiera así tiene sentido la pía plegaria escolástica que el alemán dedica al insustancialismo personalista: «Ojalá que se encuentre pronto árnica (*Remedur*) para que un día no se lleve el viento a todo el movimiento ideal Esprit» (*im Sand verlaufe...*). Al parecer, según Braegger no hay más remedio anti-viento que un buen injerto de tomismo.

La otra interpretación de la sustancia en Mounier que queríamos recordar, y de signo hermenéutico totalmente contrario a la examinada, es la de Adam Schaff en su obra *Marxismus und menschliche Individuum* (Europa Verlag, Wien, 1965). Para este marxista, hay en el personalismo todo

un estatuto ontológico, frente a la opinión de Braegger, es decir, una concepción sustancialista donde la infraestructura personal sustancial sería el individuo físico somático, y la superestructura personal anímica sería la persona individual (*die Unterscheidung des physischen Individuums und der geistigen Person*) [23].

No. No hay en Mounier una superposición de dos sustancias cada cual cerrada respecto a la otra. En virtud de la procesualidad antealudida no hay más que una sola realidad total, el espíritu encarnado o carne espiritualizada. Schaff no acierta cuando, desde sus premisas marxistas, afirma que el marxismo hace al hombre más social cuanto más individual se vuelve, en contraposición con el personalismo, que «utiliza la libertad del hombre para cerrarle más en su individualismo» [24]. Resulta difícil afirmar esto si se ha leído el *Tratado del carácter*: las condiciones de la singularidad se hacen condiciones de la vida personal, y la sustancialidad egoística desaparece en favor de la *relación intencional*, categoría constitutiva de las demás, como decíamos en otro lugar [25].

b) *Espiritual (Mounier)-Rationalis naturae (Boecio)*

La racionalidad como diferencia específica ha sido defendida por la gran tradición filosófica en torno a la persona. Pero sería desconocer el carácter de la racionalidad en la Escuela, si se la redujese a su sola actividad silogística, pues lo racional significaba lo «espiritual», por cuanto (en una definitiva instancia teológica no siempre justificada) de en-

---

[23] Schaff, A., *Marxismus und menschliche Individuum*, Europa Verlag, Wien, 1965, pág. 93.

[24] *Ibidem*, págs. 190 ss.

[25] Díaz, C., «Prolegómenos para una metafísica antisubstancialista», *Estudios*, XXIX, 1973, págs. 123-127.

tenderse «racional» en su estricto sentido, el concepto de persona no podría ser aplicado a Dios, ni a las sustancias espirituales puras del reino angélico. Racional entonces venía a equivaler en la Escolástica a *consciente,* en el sentido amplio del término griego *logos,* que amén de amplio se difuminaba en una imprecisa iridiscencia, y que aumentaba su analogía con la atribución al Logos divino. Y de este modo, más en la vía de la fe que de la razón, creía el hombre del Medievo definir como algo propio ese estatuto de racionalidad, por haber enlazado, aunque pálidamente, con la Persona de Dios mediante la encarnación del Verbo.

Ahora bien, que el hombre sea una entidad dotada de tal *logos* le parece a Mounier una afirmación no evidente, ni *quoad se,* ni *quoad nos.* El hombre tiene sentido lógico, pero también el animal. Se puede decir que el animal tiene menos acentuado que el hombre ese sentido lógico, pero ¿es la fuerza, o la distinción de acento lo que serviría para definir?

Para Mounier el *logos* no es tampoco un constitutivo formal del hombre, sino más bien un ideal en la relación cárnica con los otros. El hombre de Mounier se encuentra más cerca del *homo faber* marxista, que del *homo sapiens* escolástico. Mediante el trabajo tiene lugar la actualización de las potencialidades noético-operativas; si el hombre no actualiza su racionalidad en el mundo del trabajo, no es persona. Pero el trabajo personal es *sui generis,* frente a la laboriosidad del reino animal. Ciertamente, la contemplación no está reñida con la acción, pero es posterior a ella, si no genética, sí al menos ontológica y gnoseológicamente. Y tal vez el hombre de hoy deba relegar el culto al *logos* en favor de la praxis, por muy transida de *logos* que diga encontrarse[26]. Es en semejante relación laboral donde descubre el

[26] Ricoeur, P., «Une philosophie personnaliste», *Esprit,* 1950, páginas 868-869.

hombre su sentido de correlación y cocreatividad universal, que no puede sustituirse por la contemplación eidética, y si el hombre se diferencia del animal es sólo por ella, mucho más que por supuestas excelsitudes, como había defendido magnificativamente la tradición.

C) La estructura metafísica de la subjetualidad personal

La relacionalidad de lo sustancial es la formalidad de lo subjetual. La estructura fundamental de la persona humana es en Mounier la *intencionalidad corporal*, es decir la in-tencionalidad dinámica relativa al *alter*. Un primer sentido de ella es la *ek-sistencialidad*, el venir de un origen primero, la trascendencia, y en otro sentido, la *ad-sistencialidad* [27].

¿Cuál es la esencia de la ad-sistencia? El ser personal es una entidad aún-no-hecha; nada dentro de sí le obliga al ensimismamiento. Muy al contrario, debe el ser humano tender continuamente a lo otro, es un ente enajenado de sí, constitutivamente alienado. Pero es esa alienación el único argumento de posibilidad de la reflexión y el futuro ensimismamiento. Con palabras de Mounier:

> La reflexión no es sólo una mirada interior replegada sobre el yo y sus imágenes, es también *intención, proyección de sí.* No hay un árbol allá y la imagen de este árbol encerrado en mí como en una caja con el ojo de la conciencia en el fondo de la tapa. Tener conciencia de este árbol es estar allá, entre sus ramas y sus hojas; es, en cierto modo, ser este árbol... La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, como la luz, una presencia secreta y que sin embargo irradia hacia el universo entero [28].

---

[27] Doménach, J. M., «Le sens de l'événement chez E. Mounier», *Boulletin des amis d'E. Mounier*, 3, págs. 13-16.

[28] *El personalismo*, pág. 28.

No cabe en menos palabras un resumen mejor de la noción husserliana de la intencionalidad, acaso explicitada por medio de la influencia de las primeras obras de Sartre, que precisamente ilustran el estatuto intencional con la metáfora del árbol, la caja, la antecámara [29]. No se ha puesto de relieve con suficiente detención el influjo básico de la fenomenología en el concepto mounieriano de la persona, y nosotros quisiéramos hacerlo, a riesgo incluso de recargar en exceso este componente.

Pues bien, de tan citada es superflua, pero necesaria desde nuestro punto de vista, la frase de Mounier «es preciso *salir* de la interioridad para mantener la interioridad». En el sentido de la otra, va ésta también:

> Por eso pedimos a los más filósofos de entre nosotros, a aquellos que tienen necesidad de retiro y de soledad, que sepan descender largamente entre los hombres, que se acostumbren a estar entre ellos, se desclasen entre ellos [30].

Apréciese que hasta para el recogimiento es necesaria la adaliedad: hay una fundamental equipolencia entre el «sí mismo» y los «otros» [31]. Como escribía Mounier,

> no debemos buscar el silencio por el silencio o la soledad por la soledad, sino el silencio porque en él se prepara la vida, y la soledad porque en ella se encuentra nuevamente a sí mismo [32].

La dulzura de la vida privada conduce a un verdadero «suicidio espiritual, una esterilización de la existencia» [33]. Al

---

[29] Cfr. *Introducción a los existencialismos*, donde la influencia de la fenomenología se recoge en el árbol filosófico allí impreso.

[30] *Révolution personnaliste et communautaire*, pág. 33.

[31] Difícil es agradecer en una nota todas las incitaciones en este sentido recibidas de Marcelino Legido. Cfr. su: «Para una metafísica del bien común», *Estudios Filosóficos*, XIII, 1964, págs. 81-102.

[32] *Qu'est-ce que le personnalisme?*, pág. 69.

[33] *Le personnalisme*, pág. 57.

intimius intimo meo[34] por la excéntrica intencionalidad[35]. Veamos los pasos.

Primero: *salir de sí*[36]. Como decíamos, los análisis husserlianos de la intencionalidad son seguidos por Mounier, vía Sartre[37]. Si la intencionalidad consiste en extra-verter para intro-speccionar, ese salir fuera es *conditio sine qua non* para «volver a casa». Pero el lenguaje nos traiciona, pues ni hay «casa», ni hay «vuelta», ni se «sale» desde un «dentro» preexistente. La cosicidad del lenguaje traiciona la esencia de este primer movimiento sin sustrato sustancial ni espacios materiales. Trátase de un salir teleológico, orientado y orientador, que da al mundo el sentido que éste tiene para nosotros. Donde Husserl pone *Aufsprung* o *Absprung,* donde Sartre dice *Bondissement,* o donde Heidegger escribe *sichvorweg sein,* Mounier coloca la distinción entre individuo y persona. La individualidad (el pretender ser algo previamente a la donación y la relación con el mundo) es la impotencia, y hasta para afirmarse a sí misma necesita comenzar por asumir la objetividad, como el niño que antes de saber de sí se sabe en la madre, y sólo muy tarde logrará su propia autoconciencia recognoscitiva.

Segundo: *Comprenderse y asumir.* Una vez que el sujeto ad-siste al mundo, su ad-sistencia es ya conciencia-*de* ese mundo. En un principio, el mundo se nos revela como un obstáculo sin sentido, una «bofetada de ser» al decir de Sartre. Más tarde, el caos va siendo ordenado por el sujeto hasta lograr su morada humana, el *in-der-Welt-sein* de Heidegger, desde la cual, también para Heidegger, habrá que ascender a nuevas moradas. Igualmente para Mounier es

---

[34] *Manifiesto al servicio del personalismo,* págs. 301-307.
[35] *Ibidem,* págs. 125-146.
[36] *Introducción a los existencialismos,* págs. 74-77.
[37] *Tratado del carácter,* págs. 327-389.

ésta la única forma de establecer la superación de la *persona* por la *comunidad*, así como anteriormente la individualidad era superada por la entidad personal. El salir, pues, de la interioridad para mantenerla no es un movimiento nihilizante y negativista (no es un *néantissement* sartriano generador de náusea); muy por el contrario, al proyectarse en el universo crea la persona unos cauces de prolongación de sí misma, sea para hacer el bien o para causar el mal. Se da, pues, en la tensión excéntrica y centrífuga de la salida una plenificación que alcanza su objeto: el mensaje ha sido recogido por otras personas, a la vez que nosotros recogemos el suyo. A partir de aquí cabe el diálogo o la denuncia [38].

Tercero: *Dar*. El ciclo no estaba cerrado. No se trata de «volver» con el botín de lo ganado en el mundo para guardarlo con avaricia en la profundidad de nuestro yo. Lo impide no la bondad hipotética y roussoniana del hombre (hay personas muy «malas» o al menos digámoslo con Sócrates, muy inconscientes o infantiles) sino su misma estructura intencional, que consiste en una incesante tensión hacia el mundo desde los conocimientos logrados en cada una de las salidas constitutivas del mundo. El ciclo se repite durante toda la existencia de la persona: salir, volver a la interioridad y volver a salir, cada vez de modo más perfecto, tupido y fecundo. No hay *engagement* sin *degagement* [39].

---

[38] Cfr. Montani, M., *Il mesaggio personalista di Mounier*, Milano, Edizioni Comunità, 1959.

[39] Cfr. Arata, C., *Lineamenti di un ontologismo personalistico*, Milano, Carlo Marzorati, 1954; Jagu, A., *Une philosophie engagée. Le personnalisme d' E. Mounier*, Angers, H. Sirandeau, 1953; Zaza, N., *Etude critique de la notion d'engagement chez E. Mounier*, Genéve, Droz, 1955; Fontecha, J. F., *Mounier y el progresismo católico francés*, Mem. Lic. inédita, Madrid, 1969. Fontecha divide el «engagement» en 1. L'affrontement chrétien (cristianismo de compromiso personal) 2. Feu la chrétienté (compromiso social frente a una cristiandad di-

El conocedor de Mounier no se sorprenderá por reducir a tres el movimiento de personalización que en Mounier mismo, por expresa confesión, es cuatripartito (1. salir de sí, 2. comprender, 3. asumir, 4. dar [40]), pues el punto 2 y el 3 son lo mismo. Mounier lo ha insinuado:

> La filosofía francesa no saldrá de su sueño más que el día en que se decida a franquear el Rubicón que mantiene entre lo «subjetivo» y lo «objetivo» [41],

y hasta explicitado:

> Se ha pensado demasiado en una psicología de inspiración fenomenológica como una psicología con los ojos cerrados, un abandono lírico a la intuición interior. Por el contrario, todas las etapas de un estudio integral de la persona, sintomatológica y morfológicamente, preceden a la fenomenología propiamente dicha, estudios de la esencia del carácter [42].

Por eso,

> el sentido del otro no comienza más que cuando aceptamos no ya a un otro-yo-mismo, sino a un otro diferente de mí mismo y que es previo a mí mismo [43];

por eso también, «el mismo niño no conoce *interior*: se comporta como si todo el mundo sintiera el dolor que él siente, conociera el pensamiento que él piensa. El acoplamiento exterior-interior es el resultado de una construcción intelectual y afectiva bastante tardía» [44].

---

funta) 3. *Révolution personnaliste et communautaire* (síntesis dialéctica de aquellas dos).

40 *El personalismo*, págs. 20-22.

41 *Tratado del carácter*, págs. 10-11.

42 *Ibidem*, pág. 43.

43 *Ibidem*, pág. 514.

44 *Ibidem*, pág. 75.

D) La estructura metafísica de la subjetualidad personal desde su vertiente coexistencial

Analizada como queda la intencionalidad personal, nos resta mostrar desde el ángulo dialógico del *alter-ego* la reciprocidad de las conciencias, como dirá Nédoncelle.

Dada la extraversión constitutiva de lo intencional, ¿qué lugar queda para el secreto y la vida privada? Tras las huellas de Sartre responde Mounier: el recogimiento es el *para-sí* desde mi perspectiva, el *en-sí* desde la ajena; el *en sí-para sí* es lo que se busca rompiendo en-sí y para-sí incomunicados, buscando que hasta en la más profunda soledad se halle presente el mundo [45], frente al solipsismo alucinatorio:

> Entre mi vida secreta y mi vida privada, lo privado recorta el campo donde trato de mantener, en mi ser social, la paz de las profundidades, la intimidad compartida de persona a persona. Pero es también el lugar donde busco la tibieza vital, la pasividad vegetativa, la dependencia biológica [46].

Sería ingenuo negar la individualidad, pero es precisa una *metanoesis*, un cambio de lo individual hasta lo personal, capaz de subsumir aquello en esto:

> esquivar las condiciones impuestas por la individualidad sería hacer el tonto por angelismo [47].

Digamos de paso, que si Dios aparece en soledad es tras el diálogo con los otros, pese a no agotarse en ese diálogo; la maravillosa complejidad del lenguaje germano lo expresa

---

[45] *El personalismo*, págs. 26-31.
[46] *Ibidem*, pág. 27; *Tratado del carácter*, pág. 470.
[47] *Temps nouveaux*, 21-22, Lyon, 1941.

con dos palabras: la *Allwirksamheit* es la presencia totalizadora de la persona divina tras la socialización de la persona, que sólo se plenifica sin embargo en la *Alleinwirksamheit* solitaria [48].

Se ha dicho que la persona es *inobjetivable* al ser irreductible a objeto, que «la persona no es el más maravilloso *objeto* del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera como a los demás objetos» [49]. Pero esto no significa que nunca podamos hacerla objeto de nuestra subjetividad. Que la persona sea, como dice Marcel, lo no-inventariable, quiere decir que no puede nadie desposeerla de su ser de sujeto, que nadie puede hacer por ella sus actos intencionales constituidores de objetos. Pero no significa que no sea posible objetivarla en tanto que objeto para otro sujeto (no naturalmente en cuanto que ella es sujeto activo). Yo puedo objetivar al otro, el otro puede objetivarme: el otro es un *allí* que es *aquí* cuando yo estoy *allí* para él. Desgraciadamente Mounier no alcanzó la altura que Husserl en sus análisis de la *Paarung* o *Synthesis der Appresentation.* Por otro lado, hasta hoy las páginas personalistas más densas a propósito de la presencia del otro son las de Nédoncelle, a las que deben añadirse dispersas sugerencias de Mounier en el *Tratado del carácter,* en el *Personalismo* (a propósito del pudor), en *Qué es el personalismo* (a propósito de la intimidad personal, etc.) [50].

En resumen: la temática personalista consiste aquí en una reactualización de la fenomenología, acompañada de incitaciones de otros sistemas filosóficos. Esto la coloca en línea de heterodoxia fenomenológica en la dirección del existencialismo:

---

48 *Esprit,* 141, enero 1948, pág. 149.
49 *El personalismo,* pág. 6.
50 Valentini, F., *Il pensiero di E. Mounier,* Società, 13, 1957.

> Rigurosamente no hay filosofía que no sea existencialista... ¿Qué haría una filosofía que no explorase la existencia y los existentes, los hombres? [51].

Mounier prescinde de la reducción fenomenológica y del sujeto trascendental, pese a lo cual se inspira básicamente en la fenomenología [52].

Por otra parte, las pulsiones de la dialéctica tampoco deberían pasarse por alto en la metafísica de Mounier, como él mismo expresa [53]. Ya en plena juventud, en la revista *Après ma classe,* y en su primera etapa de profesor universitario, escribe unos artículos titulados «Contrarios y contradictorios», siendo el lema final éste: «más allá de las discordias hallaremos la verdad que libera y une». Es el sentido de la unidad lo que hace al personalismo incompatible con el eclecticismo:

> Una lógica personalista no puede ser una lógica de la pura identidad; la superación introduce en el sujeto la negación y la fractura, la ambivalencia o la tensión de contrarios. Éstos son coordinados por el piloto interior, que mantiene su finalidad a través de la noche del espíritu. Pero no pueden serlo sin ruptura, como querría la lógica feliz de la implicación o de la síntesis dialéctica [54].

Ya antes de la moda hegelianista había señalado, pues, Mounier los caracteres de contradicción y de subsunción superadora en la unidad, que se recapitula ontogenéticamente

---

51 «Introduction aux existentialismes», *Oeuvres,* III, Ed. du Seuil, París, 1964, pág. 78.

52 Wahl, J., «Le personnalisme d' E. Mounier», *Le Monde,* 18 abril, 1950; Nédoncelle, M., «Comte rendu de l'ouvrage de Mounier, le Personnalisme», *Esprit,* 171, 1950.

53 Doménach, J., «Emmanuel Mounier», *Psyché,* junio, 1950; Dumery, H., «Hommage à Mounier», *Bulletin des Amis d' E. Mounier,* 27.

54 *Qu'est-ce que le personnalisme?,* págs. 46-94; *Traité du caractère,* pág. 363.

en su lema «Distinguir para unir» [55], lema que hace afirmar a Melchiorre que «el sentido del absoluto impide a Mounier caer en un eclecticismo no dialéctico» [56].

Sin embargo, no se trata de una dialéctica sola, sino de multitud de ellas, entrecruzadas a distintos niveles, vinculadas por un *nexum* intencional, de donde emerge el esquema categorial de lo personal: libertad, amor, comunicación, vocación, praxis, etc. [57]. Pongamos el ejemplo de la praxis. *Primero,* se manifiesta como mero hacer (*poiein*) exteriorizador; *luego* como hacer reconsiderador (*prattein*); *por fin* como contemplar activo (*theorein*), que a su vez ha de ser un punto de partida para nueva acción poiética, dentro de la dimensión colectiva del obrar (*fare-operare-agire,* etc.).

La dialéctica no necesitó nunca ser ternaria, pudiendo darse de modo binario, como se ve en el carácter dialéctico del compromiso, con su bitensionalidad *engagement-degagement,* «tensión permanente entre los medios y el fin» [58], o «tú no te encontrarás tal como eres (prospectivamente), más que si te niegas perpetuamente como eres (estáticamente)» [59].

La misma dialéctica, en fin, se aprecia en lo atinente al compromiso sociopolítico con la búsqueda de una sociedad no igualatoria y a la vez antiaristocrática [60].

El personalismo es perspectiva, método y exigencia, no sólo método, ni sólo perspectiva o exigencia. Más de una crí-

---

55 *Révolution personnaliste et communautaire,* pág. 363.

56 Melchiorre, V., *Il metodo di Mounier e altri saggi,* Feltrinelli Editore, Milano, 1960, pág. 64.

57 Chaigne, H., *El pensamiento de Mounier. Presencia de Mounier,* Nova Terra, Barcelona, 1966.

58 *Le personnalisme,* en *Oeuvres,* III, pág. 112.

59 *Tratado del carácter,* pág. 718.

60 *Comunismo, anarquía, personalismo,* Trad. de Carlos Díaz, Ed. Zero, 1973.

tica hubo de soportar Mounier en este sentido, esta vez del Padre Gaston Fessard, símbolo del integrismo francés, que le anatematizaba con esta frase, luego repetida con cierta frecuencia por los enemigos del pensamiento dialéctico: *Non in dialectica placuit Deo salvare genus humanum* [61]. Aquellos que defienden una metodología disyuntiva y exclusivista, ciertamente, se encuentran embarazados intelectualmente frente al personalismo al que no comprenden.

PARA UNOS FUNDAMENTOS ÉTICOS DE LA PERSONA

El personalismo, como ética del hombre, lo es de la finitud. La persona nunca se encuentra completa. Con Hegel cabría afirmar que sólo hay verdad si hay totalidad, pero la totalidad no es nunca sin la parcialidad. La síntesis de la persona es algo inalcanzable. Constitutivo formal del hombre es la transitoriedad, y un ser así constituido está *a radice* incapacitado para exhaurir definitivamente una ética. Y no por la posible grandeza de dicha ética (dado que al no poderla abarcar no cabe hablar en ella de grandeza ni de pequeñez), sino por mor de la limitación evidente del que la profesa. Con la nitidez acostumbrada lo expresa Mounier:

> La persona no es una arquitectura inmóvil; dura, se prueba a lo largo del tiempo. Su estructura es, a decir verdad, más parecida a un desarrollo musical que a una arquitectura, pues no puede darse fuera del tiempo [62].

De la evidente finitud del portador de valores (y que como se ha dicho transportan al que los porta) no debería con-

61 Fessard, G., *Le problème du communisme,* Études, 1948, pág. 245.
62 *Tratado del carácter,* passim.

cluirse apresuradamente una obstinada negativa ante el conocimiento del valor. Volvamos a citar a Mounier:

> ¿Es por ello la persona un fluido líquido, algo inaprehensible al pensamiento? No. Como un contrapunto, guarda bajo su movilidad siempre nueva una arquitectura axial hecha de temas permanentes y de una regla de composición. El mismo tiempo, en sus tres dimensiones, le proporciona sus medidas [63].

Hay, pues, en la miseria del límite la grandeza de la ilimitación. De donde cabe deducir que es preciso renunciar en una ética así concebida a grandes planteamientos, pero no renunciar a planteamientos. Cuando se acusa al personalismo de irracionalismo se está apuntando a otro enemigo, o tratando de desvalorizarle para ensalzar al máximo la propia racionalidad del sistema defendido [64].

Pues bien, esta frágil finitud humana aparece a cualquier nivel. Desde la tipología en psicología, nos dice también Mounier: a) *no hay tipos puros*:

> Cuando se habla de psicosis asociadas, de psicosis complicadas, de estados polipsicopáticos, el psiquiatra reconoce la impotencia de la tipología para clasificar gran número de estados psíquicos mórbidos bajo los síndromes en que ella se ha dado [65];

b) *los tipos no son cristalizaciones estables*:

> Un tipo primitivo puede incluso engendrar su contrario, como se produce en el fenómeno de compensación: el débil vencido por la vida se hace autoritario y toma las exigencias del fuerte para defenderse contra la debilidad. En fin, la ambi-

---

[63] *Ibidem*, pág. 51.

[64] Es el caso de Gabriel Albiac en su «Marxismo y personalismo. Notas acerca de una incompatibilidad epistemológica», *Crisis*, XVIII (1971), págs. 63-90.

[65] *Tratado del carácter*, citado, pág. 40.

valencia está a cada paso; en cada momento abre a los mismos datos significaciones divergentes [66];

c) *los tipos no son realidades de orden estadístico*:

No se puede, en rigor, designar a un introvertido porque se pasa insensiblemente de uno al otro [67].

Pero la finitud no implica unidimensionalidad, superficialidad o ausencia de misterio [68]. De la *no-sustancialidad* personal deriva su *no-codificabilidad.* La unidad última del ser personal trasciende toda determinación objetiva posible, pone sobre cada individuo una cifra inconmensurable ante cualquier otra. No es posible una *visio sub specie aeterni* del valor. La perfección de un código, con su casuística para todo uso es poco personalista. No hay un derecho natural tipificado desde la eternidad; si es que tal derecho existe, debe ser descubierto en la temporalidad y entre las perspectivas de la historia misma. Tal perspectivismo podría ser caricaturizado como relativista, sin ser más que simple realismo crítico.

Ahora bien, el propio reconocimiento de la finitud debe entrañar una tolerancia mayor. La ética personalista se abre a las otras buscando integrar diversas perspectivas en pro de una más amplia panorámica. Para evitar la falta de coherencia de los elementos heterogéneos se precisa estrechar *al máximo* la coincidencia en un *mínimo* de puntos comunes. Mounier, pues, quiere abrir el diafragma de los códigos para proporcionar más luz al *factum* moral comunitario. Y abre tanto el diafragma, que acoge elementos de una ética formal scheleriana, de una ética marxista, y hasta de éticas liberta-

66 *Ibidem,* pág. 41.
67 *Ibidem.*
68 *Ibidem.*

rias ácratas pasando por la ética cristiana, aparentemente contradictorias e inasimilables entre sí. El juego entre los extremos, sin caer en un simple sincretismo o eclecticismo sin personalidad, será típico de Mounier: al acentuar la inmanencia se recalca el sentido de la trascendencia, y viceversa. La espiritualidad abraza más fuerte a la materialidad, y ésta se sitúa a un nivel superior. No habría, sin embargo, ética arrivista y coyuntural en orden a una eventual pretensión dominadora, ni oportunismo centrista y proteico que pretenda prestidigitar comportamientos ambivalentes.

Esa espiritualidad centrífuga y susceptible de donaciones o expropiaciones (las viejas fuerzas anaxagorianas del amor y el odio) no es confesional. Si Mounier es cristiano, el personalismo no implica confesionalidad, pese a una serie de rasgos, que son:

1. Se trata de una ética de apertura, y no de la ética burguesa *do ut des*.
2. Propende a la liberación de los sin-libertad, y no al establecimiento de clases.
3. No es realizable por vía asistencialista, sino por el compromiso solidario.
4. Es en la detección del desorden establecido o que trata de establecerse donde cabe la praxis común con otras éticas.

Por eso Mounier desea a los demás códigos morales «no la herejía que disloca a las iglesias, sino la reforma interior que las vivifica», para que salga fortalecido lo que de amor, justicia y fraternidad haya en ellas. Más que de atrincherarse dogmáticamente, facilitando el éxito ajeno con la propia dimisión, hay que exigirse en el compromiso común.

Para quienes viven apegados a otras vivencias éticas más tradicionales, cuya licitud no quisiéramos juzgar, la actitud personalista es desconcertante. Los que de algún modo se

saben contractualmente salvados por la legal observancia de prácticas juridicomorales estatuidas pierden su seguridad ante la ética personalista: la moral cerrada se incomoda ante la abierta.

Pero la moral abierta personalista no carece de serios riesgos, a su vez. El peor, la trivialidad, evidenciada en los pseudodiálogos marxo-cristianos [69]. Pasando por alto las discrepancias doctrinales de ambas cosmovisiones, el diálogo ha dado en lo superficial, por temor a herir al otro. Pero sin el examen del fondo doctrinal, la aparente coincidencia era puro fuego de artificio. Si cabe evitar esto, debe comenzarse por el examen de las discrepancias entre los códigos morales, intentando a su través ir al fondo de las concordias.

Otro riesgo es la imposibilidad de dar muchas explicaciones teóricas, por necesarias que fueren: imposible definir al hombre como imagen de Dios, sin que el marxista abandone la mesa del diálogo; debe simplemente decirse que tiene una cierta dignidad, asunto en que estarán de acuerdo ambos. Es doloroso renunciar a grandes proclamas teóricas de principios, pero necesario.

Otro escollo es identificar esta *ética común* con un factor residual a lo Augusto Comte, que sustituyó la religión de la humanidad por una simple construcción sociológica positiva-iluminista e ilustración (la *sagesse universelle*). Mounier no olvidó, por el contrario, que no se pueden dejar para mañana las cosas éticas y examinar hoy las científicas, como creyeron los progresistas.

Por lo demás, la ética personalista es normativa en mínimo grado, en su calidad de ética minimalista con un solo precepto:

---

[69] Cfr. Díaz, C., *Esperanza marxista, esperanza cristiana*, Ed. Zero, 1973.

> Sabemos que el amor no echa cuentas, que no es un notario, y que, entre quienes aman, la igualdad vendrá por sí misma [70]. Más que egoísmo es ignorancia el no saber que la primera experiencia del verdadero amor es que el amor multiplica el amor, y que es preciso lanzarle, desbordarle alrededor de nosotros [71].

Este minimalismo teórico, maximalismo existencial, exige la praxis común: «El acontecimiento será nuestro maestro interior» [72].

Desde ópticas hipercartesianas, tal planteamiento no sería científico. Y bien: la ética personalista no es científica. Al menos, tal ética es ética, como dice Monod de su propia ética. La ética personalista prefiere servir al bien común comenzando por los más necesitados y oponiéndose a los más opulentos, antes que exaltar un inservible pero científico estatuto epistemológico: los alegatos deontológicos suelen ser epidícticos.

De esta ética están, pues, excluidos los abstencionistas, la ética egoicocapitalista, la burguesa y otras afines, que sin embargo son hoy el contingente más numeroso y por ello también el más despersonalizado en una civilización de igual signo.

¿Por qué la defensa y la lucha por el débil? Ni siquiera una justificación evangélica bastaría a Mounier; también otros sistemas éticos no cristianos dicen buscarla, aunque sea «por métodos científicos». De nada sirve alegar como justificación que el marxismo camina en el sentido de la historia, que el cristianismo se ha de imponer, que el amor vencerá o que la religión salvará al hombre. Siempre habrá

---

70 Carta de M. Mounier a Paulette Leclercq de 30-1-1934.

71 Carta de M. Mounier a Paulette Leclercq de 28-6-1933.

72 Esta actitud se fue acentuando con el paso del tiempo en Mounier, de modo que cuanto más asentados estaban en él los principios teóricos, tanto más los prácticos.

quien niegue alguna de estas opciones, o todas juntas. Desde un punto de vista *estrictamente científico* casi todo es falseable, y tan lógico es el egoísmo como el altruismo, si no más aquél que éste. Los valores que están sustentando las razones no son reductibles a razones. Primero se aceptan, y luego vienen los justificandos, o primero se rechazan, para acabar negándolos noéticamente. Las opciones vitales suelen ser en este terreno auténticos axiomas que excluyen toda *ratio rationis reddendae.* En cierto modo, hemos de agradecer al nihilismo habernos hecho ver esto con claridad: en ética, no cabe la demostración *more geometrico.* Es desde esta lógica, si se quiere algo ilógica pero no absurda, desde donde puede comprenderse por qué el marxista ataca la explotación y el capitalismo la defiende, y ambos con argumentos racionales. Así se comprende también el aserto wittgensteiniano de que en el mundo no hay valores, el de Monod de que la ética es el bien de la arbitraria elección, el de Havemann para quien la ética es el socialismo, el de Mounier cristiano, el del nihilista fiel a nada. La elección es, pues, racional, pero no silogística hasta los siempre inquisitoriales extremos formalizadores. Sí, *en cierto sentido* somos animales racionales.

Mounier fue tajante:

> No podemos adoptar como criterio de hombre religioso la adhesión a una religión positiva. Ésta puede ser puro conformismo sociológico, mientras que hay una manera religiosa de ser ateo.

De ahí que ciertas adscripciones a formas sociológicas de religiosidad puedan ser farisaicas: «Hay también una religiosidad que reemplaza a la religión». Ser religioso es, primordialmente, buscar una religación que dote de sentido a la vida:

> La religión, positiva o negativa, se propone siempre llevar al hombre a lo más íntimo de sí, hacerle comulgar con una realidad social, moral, cósmica o sobrenatural más amplia que su propio ser, llevarle a un continuo sobrepasamiento de sí mismo. La vida religiosa es, pues, una *movilización general de las fuerzas humanas.*

Aunque el subrayado es nuestro, la fuerza del acento es de Mounier. La religión-religación es afianzamiento, que puede llegar a la muerte, disposición de la disponibilidad y prueba de fuego de cualquier credo. Para la ética personalista, nadie ama más que quien da la vida por el otro, y este amor se convierte en reduplicativo cuanto más desinteresada es la muerte. Tal perderse en el otro es el único argumento de posibilidad de reencuentro en el sí propio. Si la religión se propone llevar al hombre a lo más íntimo de sí, no podría hacerlo sin la mediación del tú. Cuando la religión es un lenitivo, un calmante, cuando ni asume ni entrega, es opio. De nuevo con Mounier:

> La religión es humana. Mucha confusión en las polémicas religiosas y antirreligiosas vienen de tomar ordinariamente por expresiones auténticas de una religión las apariencias que se reflejan a través de la diversidad de los temperamentos y de las condiciones históricas.

Esta desacralización que busca restituir el auténtico ámbito de lo sacral no aparece en Mounier con otra finalidad que la de encarnar y rescatar para Dios el ámbito real y existencial del hombre, muy lejos del tratamiento angelológico de la persona.

Religión encarnada y, por tanto, empecatada:

> La religión del adulto está raramente libre de las debilidades y las supervivencias afectivas que le vienen de la infancia, del fondo mítico primitivo de la humanidad. Sería útil para la

formación religiosa y el conocimiento de las actitudes religiosas del adulto el determinar, del nacimiento a la pubertad, las edades de la conciencia religiosa.

La religión no es ahistórica, pero es irreductible a sociología, y por tanto, la historia como tarea del hombre tampoco puede quedar fuera de la religación.

Mounier ha desligado así cristianismo de formas históricas de cristiandad. No es Mounier tomista, ni platónico ante el valor, ni integrista [73]. Rompió amarras con los teólo-

[73] Esta postura ha suscitado cóleras profundas por parte de los derechistas como de los ultragauchistas, y tampoco suele agradar al tibio centrismo. Sobre Mounier va habiendo curiosas interpretaciones, para todos los gustos, y la mayor parte de las veces muy desdichadas, por tratar de llevar el agua ajena al propio molino, renegando de una ética siempre abierta. Así por ejemplo, y como autor representativo de la derecha, el padre claretiano Zurdo, Manuel, en su libro de 1969 titulado *De Mounier a la teología de la violencia* considera a nuestro autor como un progresista, «¿pues qué otra cosa pretenden los progresistas, sino una colaboración tácita con el marxismo que no comprometa el idealismo espiritualista?» (pág. 52); «¿no es una característica del progresismo su desdén por el supuesto retraso cultural y social de la Iglesia?» (pág. 53); «¿qué tiene de extraño la ofuscación de tantas cabezas juveniles, seguras de alumbrar un mundo más justo y humano, cuando luchan en pro de la revolución marxista, si son cerebros clericales los que han encandilado su ardor inexperto con el fogonazo de la teología de la revolución? En nombre de tal pseudoteología se pretende justificar los movimientos subversivos de aquende y allende el océano, dándoles marchamo bíblico y cristiano. Pero no de cristianismo ortodoxo por eclesial, sino de un cristianismo marxificado, el de la cólera y la acción directa, que rememora más la vieja mentalidad judaica —la pena del talión— que la mansedumbre y caridad evangélicas» (pág. 179). Ya se ve: Mounier, precursor de Nanterre y de Mao. Por el lado opuesto, Roberto Coll-Vinent en su libro *Mounier y el desorden establecido* (1968, Península, Barcelona) considera a Mounier como un cristiano postconciliar, un profeta muchos años antes del Concilio. La misma caracterización es la de Eulogio Ramírez en *Indice* (243). Coll-Vinent sin embargo matiza muy positivamente su intervención en el coloquio entre personalistas de la revista *El Ciervo* (194, abril, 1970), donde Carlos Comín consideraba que la derecha siempre ha tenido gran habilidad para enviar a sus enemigos

gos de profesión, que espiritualizan a la Iglesia y a Cristo menospreciando su carnalidad institucional. Negó por el lado opuesto la axiología materialista, religión de los reflejos condicionados. Pero supo convivir, inaugurar un *carrefour comun*, la revista *Esprit*: «Mi Evangelio es el Evangelio de los pobres. Jamás me hará alegrarme algo que no sea causa de alegría de los pobres». Tal Evangelio pudo ser un activante y no un disolvente, una antiideología, si por tal, como quiere Lacroix, se entiende una visión abierta de la realidad.

PARA UNOS FUNDAMENTOS PRAXEOLÓGICOS DE LA PERSONA

Una y otra vez hemos aludido hasta aquí a la importancia que en Mounier tiene el comportamiento político, buen resumen —no extenuante— del cual es el libro *Comunismo, anarquía, personalismo*, recientemente traducido por nosotros (1973) para la Editorial Zero. Veamos ahora el análisis teórico (no vamos a examinar en este libro su praxis concreta, sino su praxeología, es decir, su filosofía política, debido a la intención filosófica que aquí nos mueve) en cuestión, y su inteligencia del humanismo marxista y del humanismo libertario.

---

a la hoguera y para canonizarlos cuando ya están realmente calcinados: es ésta la historia de los santos de la Iglesia, de los mártires, y hasta de muchos revolucionarios. Otros consideran a Mounier la encarnación del Evangelio, y por ello tan ambivalente como él en materia política. Para algún marxista, Mounier sería un demócrata cristiano remozado, un reformista mitigado y de transición. Esperemos el juicio de la historia.

A) Personalismo y marxismo [74]

Procederemos cronológicamente para que se vea la evolución de Mounier frente al marxismo, aunque ratificamos con Domenach que

> desde el primer al último año, Mounier ha evolucionado... pero jamás se desviará de sus fuentes... no hay ruptura epistemológica entre la primera editorial de *Esprit* y la última titulada *Fidelidad*, en donde se encontrarán los mismos temas, el mismo ritmo, y casi las mismas palabras [75].

Cierto que la Francia del joven Mounier no es la del Mounier de los años cincuenta. En este sentido, aunque sólo por fidelidad a la historia, dióse en Mounier una metamorfosis y una evolución [76].

De los años 1932-1934 retiene Mounier la imagen del estalinismo asesino de millones de campesinos por real decreto. Un socialismo impuesto a golpe de látigo-decreto no podía crear al hombre nuevo. Pero Stalin no es Marx: hay en éste elementos científicos totalmente aprovechables, que incluso ayudan al cristiano a redescubrir lo que había olvidado: «El éxito de los comunistas señala la dimisión de los cristianos». Mounier no puede dejar de reconocer que el marxismo *vaille que vaille* es entonces amparo de los opri-

---

[74] Cfr. *Les certitudes difficiles* (textos de 1934 a 1950) (*Oeuvres*, IV), el *Manifeste au service du personnalisme* (1936) (*Oeuvres*, I) y *Recueils posthumes* (*Oeuvres*, IV). Fuera de aquí no hay apenas alusiones al marxismo en Mounier.

[75] Doménach, J. M., *Emmanuel Mounier*, Ed. du Seuil, París, 1972.

[76] Cfr. nuestro trabajo titulado «Personalismo y marxismo» publicado en *Cuadernos Americanos* (México, marzo de 1973), donde en las páginas 105-122 ampliamos mucho lo aquí resumido, analizando los antecedentes del diálogo y la situación de la Francia de la época.

midos, caminando en medio de impurezas en el sentido de la historia. Aquí justamente, para comprenderle y justipreciarle, hacía falta *una cierta sangre fría espiritual.* Para Mounier lo «más bueno» del marxismo era la importancia que daba a la salvación del hombre económico y a la nivelación socioeconómica-sociocultural. Lo «menos bueno», el desnivel sociopolítico que acababa en un partido-fuerza capaz de purgar a Trotsky, Marcel Martinet, Victor Serge... El totalitarismo se evidencia también en el nivel intelectual, donde toda actividad intelectual queda reducida a mero reflejo de lo económico, como acababa de sancionar para todos los lectores de lengua francesa la traducción de «Materialismo y Empiriocriticismo» de Lenin: ¡«Que compare esta filosofía totalitaria con el auténtico cristianismo, con Proudhon o con el sindicalismo revolucionario!» [77].

De 1935 a 1939 quiere ya realizar Mounier una crítica teórica más seria del marxismo, comenzando por la pregunta por el lugar del hombre dentro de ese sistema:

> Durante su historia, el marxismo oficial ha dejado *para mañana* la consideración del problema del hombre... Marx ha puesto patas arriba a Hegel, en favor de la naturaleza y en contra de la idea.

No es que Marx haya aplazado provisionalmente el problema del hombre, es que lo ha reducido al de la naturaleza. Y así, lo material es todo, fuera de ello nada tiene lugar sobre la superficie de la tierra. Queda, pues, planteado el debate sobre la equivocidad de la materia, sus posibilidades de «su-

---

77 En esta exclamación va ya implícita la acogida más calurosa que en esta fecha dispensa al anarquismo, más humanista. Cfr. *Recueils posthumes* (págs. 586-587; 590-591; 593; 598: Nos amis incroyants), el *Manifeste au service du personnalisme*, págs. 508-520: L'homme nouveau marxiste).

tilización», la mutua implicación en una sola unidad, el problema de los saltos cualitativos, etc. Y con ello la pregunta puede enunciarse así: ¿Es lisa y llanamente el marxismo una negación de todo humanismo, y por tanto un naturalismo? Mounier parece interpretar al marxismo en el sentido de un simple naturalismo para quien la naturaleza se identifica con la economía, la economía con el hombre, y el hombre por tanto con la naturaleza. El hombre viene así a resultar simple epifenómeno de la naturaleza, eslabón complejo de la misma.

Empero, Mounier celebra el *neohumanismo marxista de los años 1935* en: a) el no-determinismo absoluto (ni histórico, ni dialéctico) que posibilitará un hombre más libre y creador, b) la salvaguarda de la cultura secular heredada, que superaba el espíritu sectario mediante el que —ejemplo célebre— la física quedaba dividida en marxista o burguesa, c) la rehabilitación de cierto «racionalismo burgués», con el subsiguiente alivio de inquisiciones.

Ahora bien, estos tres elementos, ingredientes de una esperanza, se ven enturbiados «por una dictadura que dura ya más de veinte años». En medio de ella, se niega lo individual en favor de lo colectivo, subordinado esto a su vez a un monolitismo cultural y político que ha suplido la paternidad divina por la estalinista. Se ha identificado Dios con un reflejo ideológico, pero se pretende crear en los hombres reflejos ideológicos del Partido: no queda sino la *mística* materialista, «lamentablemente primaria y confusa, a base de reflejos», pura «religión reflexiológica»: «¡Lástima que su Dios sea un Dios tan 1880! So pretexto de resolver la oposición entre espíritu y materia, no hace más que invertir los términos. Entonces lleva razón: cuando los hombres han abandonado lo espiritual, las ideologías son producto de los intereses, más que al revés». Y así, «el marxismo es un opti-

mismo colectivo que recubre un pesimismo radical de lo individual».

Por esta época, Mounier —que sin embargo nunca se preocupó de demostrar la existencia de Dios, o de rebatir el materialismo marxista a escala filosófica, dicho sea en honor a la verdad— conocía los *Manuscritos Economicofilosóficos* de Marx escritos por él en el 1844 [78]. Pudo conocer también Mounier el libro de Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* publicado en 1923, cuyo planteamiento hizo profundo impacto en todos los franceses cultos, por cuanto suponía una revisión del marxismo, y una separación tácita de la ortodoxia dogmática del Kremlin [79]. Lukács, como Mounier, es un hombre poderosamente intuitivo que sin haber podido leer por entonces los Manuscritos supo barruntarlos. Asimismo conocía Mounier la traducción francesa de *El Capital* (1875), la del *Manifiesto del Partido Comunista* (1882)

[78] Publicados en 1932 por vez primera en la Kröner Verlag, tras haberlos hallado Marcuse en el Archivo del Partido Socialdemócrata Alemán (Berlín), revisados por Mayer y Landshut. Levantaron la caza del humanismo, y fueron leídos por Mounier tras su publicación en francés en 1937. En 1953 fueron reeditados en la misma Editorial, más completos y con gran parte del primer Manuscrito (sobre salario y renta de tierra). Casi a la vez ahora apareció, en forma más completa, la edición crítica de la obra (Marx-Engels, *Obras,* Moscú), pues al parecer existía otra copia en Bruselas. Agradezco vivamente a Ramón Rodríguez su localización de citas de Mounier respecto a los Manuscritos. En efecto, en *Oeuvres,* III, pág. 443, dice a propósito de Pavlov: «El hombre se les escapa. El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano» (Marx, *Economie politique et philosophie,* Ed. Coste, pág. 78), y en la pág. 447 del mismo tomo, hablando de la «existencia encarnada», dice: «En este sentido se puede decir con Marx que un ser no objetivo no es un ser» (*Ibidem,* pág. 77). En un seminario sobre el personalismo, donde comparamos este humanismo con el del marxismo, Fernando Quesada consideraba que Mounier fue muy duro con el marxismo de Marx, no con el de sus discípulos. Nuestra opinión era que el de los discípulos era parecido al de Marx, sólo que —eso sí— depauperado, pero basado en las directrices de aquél.

[79] Lukács habría de retractarse, presionado por el P. C. R.

y el *Dieciocho Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* (1891), además de los textos difundidos por *L'Humanité*, órgano teórico del P. C. F. Parece sin embargo haber desconocido la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels (1952; Mounier muere en 1950), ni los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin (1955). Ambas obras en su traducción francesa hubieran podido iluminar la comprensión del «naturalismo» (aunque, como le ocurrió a Lukács con los Manuscritos, dichas obras hubieran refrendado sus propias posiciones).

Por lo demás, amén de su propia praxis, en lo que no es nuestro propósito insurgir, todo el conocimiento del marxismo no le venía a Mounier de fuentes exclusiva y confesionalmente bolcheviques. En su intelección del fenómeno histórico del comunismo jugó importante papel el «marxismo francés» de los Guesde, Jaurés, etc. También pudo conocer el marxismo hegelianizante recién salido del horno de la Sorbona, por mediación de Jean Wahl, Hyppolite, Jankélévitch, Kojeve, e incluso de los alemanes Korsch y Marcuse. El 1934 hizo la entrada en la Sorbona el marxismo con una tesis doctoral de Cornu.

Al lado de este ambiente hay que reseñar el influjo personal sobre Mounier ejercido por Berdiaeff (cuyo artículo «Verdad y mentira del comunismo» aparecido en el primer número de *Esprit* marcará la marcha de la revista), por Jacques Maritain, en aquella época hombre de avanzada que planteaba la cuestión de un «humanismo integral» frente a los monismos, e incluso por la teología bastante secularizada de Jean Daniélou, en la cuestión inmanencia-trascendencia.

Era, pues, rico el panorama en que Mounier se movió, y del que un director de revista inquieto había de sacar provecho en el pulsar de la historia. Pero lo que personalmente nos llama más la atención, y lo que incluso llegamos a creer tuviera más importancia para la comprensión del marxismo

en Mounier no es esto, o al menos esto no puede entenderse sino desde el *redescubrimiento* que él hizo del humanismo marxista echado de menos a partir de la lectura y la vivencia del Evangelio.

En el 1946, siguen las matizaciones: se trata en el comunismo no de negar la verdad, sino de evitar el error. Es una cuestión que el mundo integrista no quiere comprender, y que sin embargo es nuclear en Mounier:

> Todo el porvenir de las sociedades cristianas depende del hecho de saber si se pondrán del lado del capital, o realizarán en nombre de Dios y de Cristo la verdad que los comunistas realizan en nombre de una colectividad atea, paraíso en la tierra.

Llega a afirmar que «la tentación del comunismo ha llegado a ser nuestro demonio familiar»; pero no es la tentación del Kremlin, sino «ese diálogo que abrimos y que ofrecemos al comunismo militante, no al conformismo comunistizante». Frente al comunismo-síntesis (religión secularizada en medio de una atmósfera religiosa, con una adoración hacia la jerarquía y con una incapacidad para revisar los dogmas, a la par que afecto a la excomunión), ese comunismo «que tiene el dogmatismo de las Iglesias nacientes», habrá de revisar las *manos tendidas* entre marxistas y cristianos: una mano tendida en la historia puede significar mucho, o nada.

De 1948 a 1950, fecha de su muerte, reconoce que «a pesar de nuestras reservas, deseamos en Europa Partidos Comunistas fuertes, pues actualmente son la única garantía contra una vuelta al fascismo». Pero no sin reservas se pronuncia así, pues añade: «Y sin embargo, ¡cuidado con el Stalin de 1930!». Del PCF al stalinismo no hubo luego mucha distancia. Por eso escribirá: «Frente al modo de ir las cosas en la U.R.S.S. defendemos el socialismo vivo y riguroso de todos

los pueblos europeos». No se trata de una de cal y otra de arena: es que había cal y arena en el marxismo histórico así como en el marxismo de Marx. Por ello quiere Mounier «ayudar a exorcizar sus propios demonios a los mismos países comunistas, como ellos deben ayudarnos a exorcizar los nuestros».

> No deseamos ni comunistas salidos del Partido Comunista, ni paracomunistas. Queremos que el comunismo se salve por sí mismo. Le deseo no la reforma herética que disloca a la Iglesia, sino la interior que la vivifica.

Merece la pena remarcar una anécdota no suficientemente conocida entre Mounier y el entonces triunfante teórico del PC, Roger Garaudy. Aquél reprocha a éste la dictadura del Partido y el materialismo naturalístico de su concepción filosófica. La respuesta de Garaudy es feroz: ¡No quiero hombres que hacen complot contra la U.R.S.S.! ¡Marx defendió siempre la continuidad entre el materialismo dialéctico y el histórico! [80]. Por esos avatares de la historia, Garaudy va a retractarse y a veces totalmente [81], cuando Mounier había muerto.

B) Personalismo y anarquismo [82]

No fue, sin embargo, el marxismo la única pulsión recibida por Mounier; más fuerte en algunos puntos es el influjo anarquista.

---

[80] Díaz, C., *Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo*, Ed. Zero, 1970.

[81] Cfr. *Existentialismus und Marxismus*, Surkampf, Frankfurt, 1968, pág. 41.

[82] Más por extenso en Díaz, C., *Personalismo y anarquismo*, Ed. Reconstruir, Buenos Aires, 1973, números 84 y 85.

El anarquismo sitúa al hombre a la izquierda:

> Los temperamentos de derecha son más sensibles a lo espiritual de estructura y de orden, los de izquierda son más sensibles a lo espiritual de progreso y justicia, defienden la parte de la aventura humana, científica y social, las rupturas necesarias [83].
>
> Si la persona es espíritu encarnado, la izquierda está más del lado del espíritu, mientras que la derecha está más del lado de la encarnación. Las izquierdas pecan más por idealismo (irrealismo), mientras que las derechas caen en el materialismo. La derecha lucha contra la muerte a riesgo de exponerla a experiencias mortales [84].
>
> Las ideas creadoras y generosas nacen de la izquierda, mezcladas a las ideas humeantes o sistemáticas, y engendran con ellas la voluntad revolucionaria. Las ideas sagaces empujan hacia la derecha, alimentadas por los egoísmos y las imaginaciones ruines [85].
>
> Los ricos, aquellos cuya vida está llena de cosas organizadas, aquellos que tendrían mucho que perder en un movimiento, se inclinarán hacia la derecha y la inercia; los terratenientes, los herederos, los burgueses, los funcionarios, los artistas, los grandes oficiales, los teólogos, los silentes. Pero los pobres, aquellos cuya vida está llena de esperanzas, de sueños o de ideas, aquellos que tienen mucho que ganar en lo que la vida ofrece, se inclinarán hacia lo contrario: todos los que aspiran a abandonar su miseria, los obreros, los intelectuales no vendidos, los funcionarios nostálgicos, los viajeros, los apóstoles, los atormentados de la palabra [86].

Esta izquierda es *optimista* (frente a la marxista, que es pesimista):

> Desmoralicemos a los contrarios: las barreras y los deseos se equilibrarán por sí mismos. Suprimamos las tasas y el

---

83 *Oeuvres*, IV, pág. 54.
84 *Ibidem.*
85 *Oeuvres*, IV, pág. 55.
86 *Ibidem.*

> dinero, y una vez liberada la máquina de los policías humanos, correrán las mercancías allí donde haga falta, como los glóbulos de una sangre generosa. Mientras esto ocurre en la izquierda optimista, la izquierda que llora (o más exactamente, la que no ríe todos los días) presta atención a Malthus, la escasez de alimentos, el exceso de población, las crisis. Su régimen estará menos coloreado de humanismo que el de las corrientes utópicas. Vive, pues, de la moderación. Con Bentham, criticará el sentimentalismo de los que creen en la armonía espontánea de los corazones: busca la balanza y no la simpatía. Su política no es una política de idilio, sino de aplicación y de trabajo, y una moral en esa línea. Esta izquierda es social no por amor, sino por previsión [87].

Empero, pese a su optimismo y su carencia de rigurosidad científica, cree Mounier que «es el anarquismo quien salvará a las fuerzas de izquierda» [88]. La razón es bien sencilla: se encuentra en las entrañas populares, es pueblo encarnado en su dolor. Lo decía el viejo Proudhon: «Somos los monitores del pueblo, no sus iniciadores», «estar con el pueblo es una exigencia total» [89].

> Quienes han hablado por el pueblo han llevado hasta él excesivas pretensiones escolares o políticas, y por ello el pueblo no entendió sus discursos, envueltos bajo una jerga de filosofía burguesa [90].
>
> Los intelectuales que intentaban formar al pueblo no vivían sus luchas, buscaban sus propios destinos [91].

Mounier habla por boca anárquica:

> Menos que ningún otro sistema, menos que el marxista, el pensamiento anarquista es incapaz de separarse de los hombres que lo han vivido. El pensamiento científico del marxismo, nacido en la tierra del pedantismo de la universidad alemana,

87 *Oeuvres*, IV, pág. 71.
88 *Ibidem*.
89 *Oeuvres*, I, pág. 653.
90 *Oeuvres*, I, pág. 654.
91 *Oeuvres*, I, pág. 655.

> parece extraño al obrero y a la sensibilidad del siglo XIX y de los círculos conspiradores rusos. Un olor de biblioteca desciende con él sobre las masas obreras [92].

Sólo se encuentra la persona en el movimiento de inspiración anarquista, transido de experiencias en primera persona:

> Intelectuales y proletarios, no han cedido los anarquistas a la soberbia de la ciencia positiva del 1870. Su impulso está en otro plano más profundo, más religioso que científico [93].

Y sin embargo, nada peor conocido que este movimiento:

> La palabra anarquía evoca tres ideas: individualismo, negación total, desorden, pero todo ello es extraño a la anarquía. El individualismo de un Stirner, por su burguesía desafectada, ha mostrado ser indiferente al pueblo; la negación total del nihilismo ruso y de algunas utopías campesinas de Tolstoi y el populismo ruso, idílico y frenético, han permanecido extrañas al alma popular; por fin, el desorden tampoco es anarquista; por el contrario, la mayoría de los anarquistas eran ordenados y morigerados en sus costumbres [94].

Apoyo mutuo, autogestión, federalismo son la entraña de este humanismo.

Por otra parte, la negación ácrata de la autoridad como principio (principio de autoridad, autoritarismo), encarnada en el Estado y en el poder («el poder corrompe y el poder

---

92 *Oeuvres*, I, pág. 656. Mounier rectificará luego: «Releyendo estas líneas diez años después, encontramos en lo dicho mucha verdad psicológica, pero mucha injusticia también, por cuanto el marxismo ha aportado al movimiento obrero mucha madurez lúcida y metódica».

93 Afirmación discutible, seducido como estaba el anarquismo por la ciencia decimonónica (Cfr. Kropotkin, *Humanismo libertario y ciencia moderna*).

94 Igualmente discutible esta hipótesis, que llevará a afirmar la religiosidad anarquista por boca de Drieu la Rochelle.

absoluto, absolutamente») es una exageración que debe ser matizada, y que tras esa matización serviría. Para Mounier habría que distinguir en consecuencia entre *autoridad* (fundamento axiológico basado en la preeminencia de algún valor), *poder* (símbolo visible de la autoridad) y *poderío* (materialización del poder, y residuo del abuso de éste, sinónimo de fuerza bruta). Por todo ello, parece a Mounier que la crítica anarquista al concepto de poder no es más que la reacción impulsiva y sana de un *personalismo ultrajado* (sic). Para reforzar esto, Mounier domestica a Proudhon y lo «personaliza»:

> El más genial de los pensadores anarquistas, Proudhon, llevó su reflexión hasta que se dio cuenta de todas estas exigencias. Y así acabó por reconocer en la autoridad y en la libertad dos principios indisolublemente unidos en el orden político, vacíos de sentido el uno sin el otro. Todo régimen político le parecía entonces como una transacción, como un balanceo entre los dos. Concedía incluso al segundo más valor espiritual, y sobre todo le veía crecer indefinidamente en el porvenir en detrimento del primero, sin que éste pueda jamás desaparecer. Para que el contrato sea sinalagmático entre el ciudadano y la sociedad basta que el ciudadano no se reserve, al formar el pacto, más derechos, más libertad, más autoridad y propiedad que abandona [95].

Mounier cree poner así a su favor, en última instancia, a Proudhon, y a tal efecto no duda en enfrentarse a Bakunin:

> Bakunin creía que la autoridad coincidía con el mínimo de ser, es decir, con la nada. Pero no: la nada es el lugar del poder. La autoridad va unida al máximo de ser, que es el ser personal [96].

---

[95] *Oeuvres*, I, págs. 680-681.
[96] *Oeuvres*, I, pág. 676.

Para Mounier, en consecuencia, después de decir sí a un anarquista y no a otro,

> el poder, lejos de nutrirse de los despojos de la humanidad, no tiene más razón que la de *aumentar* la humanidad en los hombres que la tienen. Eso es lo que expresa etimológicamente la palabra *auctoritas*, autoridad [97].

¿Ve Mounier en realidad los peligros del Estado? Una táctica que a juicio de los anarquistas es muy usada por el poder es la de divinizar al pueblo con palabras, a la par que se le deja en la miseria y la ignorancia:

> Es entonces, cuando el pueblo, que ha estado envilecido, reclama al tirano. En este sentido, ha podido decir Alain que la resistencia al poder es buena [98].

Por eso, y con el anarquismo, distingue Mounier entre el pueblo legal, el que se expresa, y el pueblo real, el que es capaz de entender. El mensaje de la «democracia masiva» suele ser el mensaje de la democracia «monosilábica» [99]. Indirectamente, y tal vez sin darse cuenta, está Mounier rectificando el juicio de «optimismo» que había vertido sobre el anarquismo, trayendo a colación esta cita de Proudhon a Madier-Monjau:

> Querido Madier, tiene usted culto al pueblo, pero es absolutamente necesario abandonar esa falsa religión. Lo que nosotros entendemos por pueblo es siempre y necesariamente la parte menos avanzada de las sociedades, y en consecuencia la más ignorante y la más ingrata [100].

---

97 *Oeuvres*, I, pág. 677.
98 *Oeuvres*, I, pág. 671.
99 *Oeuvres*, I, pág. 685.
100 *Oeuvres*, I, pág. 686.

A juicio de Mounier, el anarquismo es consecuente con sus principios cuando afirma que la misma soberanía popular es un concepto ilógico. Sin embargo, hay que comprender que

> en la miseria, en la humillación, ha adquirido toda clase de deformidades morales: envidia, resentimiento, odio, desconfianza, dureza. Mantenido lejos de la cultura que hace más hombres, carece de discernimiento, de medida, de sentimiento político [101].

Llevando a Proudhon a su propio terreno [102], y para hacer coincidir personalismo y anarquismo, hace decir a Proudhon que el Estado-Poder ha de ser sustituido por el Estado-Autoridad. Por eso no reniega indiscriminadamente de todo estado, sino que para Mounier cabría el juego en un estado nuevo, no fascista, una ciudad personalista no centralizada, ni burocrática, ni dictatorial:

> En la anarquía de las sociedades espontáneas, no es solamente la diversidad de personas la que va cada una para su lado, hacia la derecha o hacia la izquierda, sino el instinto de poder que es la anarquía sin más, y de opresión que cada uno tiene dentro de sí. En lugar de esto, para promover el bien de todos, para promover la libertad de cada uno, para proteger a cada persona contra quienes estuvieran tentados a usar de ella cual si se tratara de un medio, es ciertamente necesario un contrato, un cierto poder. La frontera entre las libertades es siempre incierta, la medida siempre difícil entre quien expresa un contrato y lo firma; pero la ciudad personal es una ciudad frágil, como un cuerpo vivo, como la gracia, y esa es su grandeza. No se pretende defender con ello el Estado totalitario, potencia monolítica que es una estupidez de piedra y de cemento. El estado personalista es un estado débil, en el sentido en que es débil la humanidad ante la violencia, en que la lealtad es falible ante el cinismo, en que la verdad es a veces débil. ¿Pero acaso

---

101 *Ibidem.*

102 Cfr. nuestro citado *Personalismo y anarquismo.*

la muerte no acompaña al reino frágil de la vida, y las fuerzas de la vida no luchan contra la muerte?[103].

Podemos resumir la postura de Mounier ante el anarquismo en lo que hace al poder del modo siguiente:

1. Mounier reconoce y acepta la crítica anarquista al poderío, pero quiere mantener el poder-autoridad moral.

2. Mounier reconoce que los sistemas que juegan con una democracia monosilábica permanecen extraños al alma popular, de ahí su complacencia en reproducir la crítica anarquista a los falsos profetas del pueblo para el pueblo.

3. Pero al final vacila al pensar qué sería una comunidad sin directores, y busca restituir de algún modo el concepto de soberanía popular.

4. Por esto mismo retrocapta al Estado, pero distingue entre un Estado-fuerza, que niega, y un Estado-debilidad, que afirma.

Por fin, y en el terreno de lo metafísico, la proximidad entre personalismo y anarquismo se desvanece. Dios es para el anarquismo vitando, y para Mounier un constitutivo esencial de la persona. Aunque el personalismo no se dice confesional, sin embargo en su mayoría es teísta y ve al hombre al lado de otro hombre bajo la advocación de un Dios que es Padre. Para el anarquismo, Dios es una idea alienadora, Supremo Autoritario, Estado Opresor.

En segundo lugar, Kropotkin buscaba demostrar el cientifismo naturalista del cosmos materialista y evolucionista de la época: Spencer, Comte, Darwin eran invitados de honor en un cosmos eterno, material, semoviente y dominado por una ley autocinética. La Naturaleza, nueva Diosa, no se confunde con cada uno de los seres naturales concretos, sino que es la fuerza oculta, íntima, capaz de penetrar cuanto

[103] *Oeuvres*, I, pág. 680.

existe sin detenerse en nada que la agote y concrete: es lo desconocido, lo íntimo de cada cosa. Semejante inmanentismo es la pura disolución de un Dios ahora secularizado. Para el anarquismo, no siendo esta ley superior algo tiránico de las cosas legisladas no puede centralizarlo todo: cierto que cuanto ocurre es inexorable, acaece porque debe acaecer y no puede sino acaecer, pero no es menos cierto que tal necesidad, tal ocurrir u ocurrencia respeta totalmente todas y cada una de las entidades legisladas siendo lo mejor para cada una de ellas... Kropotkin, empero, cree descubrir la Ley Grande en los hechos pequeños. La Gran Unidad científica es concreta, es la unidad entre la infinita diversidad. No se diga a un anarquista que destruye el principio de la confederación de las partes en el seno del todo. La sociedad, dice Kropotkin, ha pasado del respeto a Dios al respeto a lo infinitamente pequeño, y a su través se explica lo infinitamente grande. Una ley que rige el universo sería impensable sin las múltiples leyes minúsculas por cuya acción asciende la naturaleza mutua y necesariamente en su movimiento cósmico. Como entre los hombres, entre la naturaleza resplandece el apoyo mutuo y el ascenso hacia lo mejor. Más allá de las apariencias está la fuerza expansiva y unitiva del amor, que es Uno, Ley.

Ley materialista. Mounier no creía en un rígido materialismo monista, que no pudiera dar lugar a formaciones espirituales. Para Mounier, el verdadero espíritu no ha sido reconocido como debía por el anarquismo. De haberse valorado en profundidad, sin caricaturas, el anarquismo no hubiera tenido otro remedio que variar su rumbo, y naturalmente su planteamiento. El verdadero espíritu abarca la materia y la subsume hacia lo alto sin separarse de ella, sin alienarla. En efecto, si el «materialismo» anarquista afirma que la materia es móvil, viva, inteligente, animada, si el

hombre se eleva progresivamente allende su animalidad, si todo desarrollo es una negación progresiva de la animalidad del hombre y de la materia en favor de un humanismo cada vez más complejo y elevado, entonces no será el espíritu quien lo niegue.

En resumen: cuando Mounier «anarquiza» lo hace desde el marxismo, y cuando Mounier «marxistiza» lo hace desde el anarquismo. La tensión entre estas dos doctrinas, desde dentro de su inspiración cristiana radical, nunca abandonó a Mounier. Como hemos escrito en otro lugar,

> podíamos decir que si el anarquismo es rechazado desde dentro, el anarquismo es aceptado desde fuera. Por lo que la fórmula anarcopersonalismo sería susceptible de reformulación como marxopersonalismo o, en conjunto, síntesis difícil de las dos —síntesis imposible— anarcomarxopersonalismo. Como no estamos jugando a trabar lenguas, ni es posible esa panacea donde la libertad se conjugue con la dictadura, Mounier estuvo buscando un imposible necesario, en torno al cual sigue girando la filosofía política y —sobre todo— el hombre [104].

[104] *Comunismo, anarquía, personalismo,* Editorial Zero, 1973, prólogo, pág. 10, traduc. de Carlos Díaz. Cfr. también mi trabajo, más extenso, sobre este tema *Mounier: Ética y Política.* Ed. Cuadernos para el Diálogo. Colección «Los Suplementos», n.º 59, Madrid, 1975.

JEAN LACROIX

RASGOS BIOGRAFICOS

Jean Lacroix nació el 23 de diciembre de 1900, y desde hace 45 años viene dedicándose ininterrumpidamente a la enseñanza, en su doble calidad de Licenciado en Derecho y Catedrático de Filosofía. Su actividad docente no se reduce a la cátedra, sin embargo. Colaborador de diversas organizaciones como las «Semanas Sociales de Francia», fundador con Manuel Mounier de la Revista *Esprit,* colaborador fijo en las más variadas revistas francesas y extranjeras (*Chronique Sociale de France, Économie et humanisme,* I. R. F. E. D., *Action Populaire, Le Monde,* etc.). Con François Perroux codirige los *Cahiers de Recherches et Dialogues Philosophiques et Économiques.* Es, por otra parte, director de la colección SUP (Sección «Le Philosophe») de PUF. Entre sus numerosas obras traducidas a casi todos los idiomas, del español al chino, destacan:

Marxisme, existentialisme, personnalisme (9.ª ed., PUF, 1970. Hay traducción española en Fontanella, Barcelona, 1972).

Personne et amour (7.ª ed., Le Seuil, 1970).

Force et faiblesses de la famille (6.ª ed., Le Seuil, 1970. Hay traducción española en Fontanella, Barcelona, 1962).

Le sens de l'athéisme moderne (6.ª ed., Casterman, 1970).

Kant et le kantisme (10.ª ed., PUF, París, 1967).

Le désir et les désirs (PUF, París, 1975).

Le sens du dialogue (5.ª ed., La Baconnière, 1969. Hay traducción española en Fontanella, Barcelona, 1964).

L'échec (2.ª ed., PUF, 1965. Hay traducción española en Nova Terra, Barcelona, 1967).

Histoire et Mystère (Ed. Casterman. Hay traducción española en Fontanella, Barcelona, 1963).

Spinoza et le problème du salut (PUF, París, 1970).

Le personnalisme comme anti-idéologie (PUF, París, 1972. Hay traducción española en Guadiana, Madrid, 1973).

Maurice Blondel (PUF, París, 1973).

La crise intellectuelle du catholicisme français (Fayard, París, 1970).

Les sentiments et la vie morale (PUF, París. Hay traducción española con el título *Psicología del hombre de hoy,* Fontanella, Barcelona, 1966).

Vocation personelle et tradition national (Blond et Gay, París, 1942).

Y, para abreviar la larga lista, junto a las citadas estarían también «Itinéraire spirituel» (*Cahiers de la Nouvelle Journée,* Blond et Gay), «Crise de la démocratie, crise de la civilisation» (*Chronique social de France,* Lyon, 1965), «Le personnalisme» (en *Tableau de la philosophie contemporaine en France,* Fischbacher, 1957), *Socialisme français?* (ed. du Libre Français, París), «La personne humaine et le droit» (en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique,* 1938), *Timidité et Adolescence* (Ed. Montaigne, Aubier), *Mystique et politique* (en la obra colectiva *Options sur demain,* Blond et Gay), *L'adolescence scolaire* (PUF), «La démocratie et le droit à la culture» (*Revue Comprendre,* núms. 33-34, Venisse, 1969), «Les idées religieuses et esthétiques de Saint Simon» (*Cahiers de L'I. S. E. A.,* Genève, 1970), *La pensée et l'action* (*Ibid,* n.º 79, 1959), «La philosophie politique de

Rousseau» (*Revue de sciences philosophiques et théologiques*, París, 1972), y otros muchos artículos.

Lamentablemente aún no se ha hecho una bibliografía donde se recojan todas las aportaciones de Lacroix, y al no haber sido tampoco escrita ninguna obra sobre él se hace necesario dar a conocer esta lista que a nuestro juicio es la más representativa de la multitud de sus contribuciones.

Ahora bien, escribir ha sido para Jean Lacroix sólo una parcela de su realidad global y testimonial de militante. Con el fin de situar al lector desde una perspectiva más completa, transcribimos literalmente algunas de sus respuestas a preguntas nuestras:

> Respondo a continuación a sus preguntas. Abandoné *Esprit* en 1957 a la muerte de Béguin, que había sucedido a Mounier [1]. *Todos* estuvimos de acuerdo en pensar (esta era por otra parte la idea de Mounier) que era preciso dejar la revista a los más jóvenes, sin quererles regentar. Todo el mundo estuvo igualmente de acuerdo en proponer a Doménach, uno de mis antiguos estudiantes lioneses, al que he seguido estando muy vinculado.
>
> En lo que concierne a la política, soy a grandes rasgos como Mounier. Tal vez me interesa y me ha interesado siempre más directamente. Pero jamás he hecho, ni lo deseo, política en activo, si puede hablarse así. Antes que nada hago filosofía política. Lionés, casado con una lionesa, pertenezco (¡¡pertenecemos!!) a una familia tradicionalista. A los dieciocho años, en 1918, como todos los estudiantes de derecho de esta época, pertenecía a la «Action française», lo que apenas me duró dos años. De este error pasajero creo haber guardado tanto el sentido del Estado, como una cierta irritación contra toda forma de «democracia cristiana». He leído a Proudhon siendo

[1] Como sabrá el lector, *Esprit* fue fundada en 1932 por Mounier, dirigida por éste hasta su muerte en el 1950, fecha en que pasa a ser dirigida por Albert Béguin igualmente hasta la muerte de éste en el año 1957. Entonces se hizo una «nouvelle série», «a fin de proseguir al través del relevo de las generaciones la obra de *Esprit*, revista de inspiración personalista en lucha contra el desorden establecido», serie nueva que fue y sigue siendo dirigida por Jean Marie Doménach.

muy joven, y ya he dicho en mi «Itinéraire spirituel» cuánto le debía, así como a Péguy, aunque con respecto a éste hoy en día tengo mis reservas. Soy «socialista» sin duda alguna si por tal se entiende, más que una doctrina cerrada, una tendencia. Nunca he pertenecido a ningún «partido» (a los dieciocho años frecuentaba la «Action française», pero nunca me inscribí en ella).

Conozco (demasiado) bien la jerarquía eclesiástica: en su conjunto brilla más por una admirable buena voluntad que por su inteligencia. Casi podría decir lo mismo del Papa, pero en el caso de éste con todas las circunstancias atenuantes: las circunstancias y la situación histórica son tan difíciles, que no veo quién sería capaz de hacerlo mejor. «La crítica es avisada y el arte es difícil». Sin embargo, pienso que el Papa se parece frecuentemente a un automovilista que, en un trecho peligroso, pisara a fondo y a la vez los frenos y el acelerador, lo que provoca los «derrapes».

Con respecto a Mounier, *en el plano filosófico* soy más «tradicional». Él mismo lo ha escrito en su libro *Le Personnalisme*. Yo me siento más próximo a la tradición *reflexiva* francesa. Los filósofos franceses contemporáneos que admiro son Nabert, Ponceau, Ricoeur, y no los «existencialistas». La tradición reflexiva es la de Descartes, Spinoza, Kant, cualesquiera que sean las diferencias de los sistemas. Quien ha formado filosóficamente mi juventud ha sido Maurice Blondel (al que conocí mucho más tarde); en gran parte, he seguido siendo «blondeliano», y he consagrado a Blondel un pequeño volumen de reconocimiento. Con esto quiero significar que la filosofía es *reflexión*, pero esencialmente reflexión sobre la experiencia, sobre la totalidad de la experiencia. Creo que el «personalismo» como inspiración (de una política, de una filosofía, de una economía, etc.) tiene un gran porvenir, y que cuenta ya con todo un pasado. Y creo, en fin, que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la renuncia al «poder», el espíritu de servicio, es el espíritu mismo del cristianismo. Y de ahí el vínculo del cristiano con los «pobres» (Cfr. el libro de Perroux *Masse et classe*, Col. de bolsillo, Casterman, que es a tal efecto un libro admirable)[2].

[2] Carta a Carlos Díaz, Lyon, 13-2-1973.

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Jean Lacroix ha dedicado toda su vida al estudio del personalismo. En polémica no solo con los demás, sino —sobre todo— consigo mismo, su penúltimo libro *El personalismo como anti-ideología* pretende delimitar conceptualmente el núcleo de la inspiración personalista. Si bien es cierto que, a su juicio, ésta es anti-ideológica, se hace necesario pasar revista al concepto de ideología, tan decisivo en la reciente epistemología del conocimiento, tal como lo expone Lacroix en el libro citado.

Ninguna sociedad puede existir sin *una cierta representación de sí misma.* Tal representación o interpretación es lo que comúnmente se denomina ideología. Y aunque puede hablarse de una ciencia de las ideologías, ninguna ideología es científica, pues la ciencia aspira a una verdad que se impone y subsiste, cualquiera que sea el régimen político, la diversidad de Estados, Naciones, o clases. Las ideologías, por el contrario, se oponen, cambian, se transforman.

La noción (no el término) es antigua. Sin remontarse excesivamente, la encuentra Lacroix en *Spinoza,* para quien se identifica con el conocimiento por conciencia inmediata y subjetiva, aproximada e imprecisa (el *soi-disant* pensador *se imagina,* dice Engels). En *Kant,* ideología serían los falsos paralogismos de la pretendida razón pura. *Gabriel Marcel* mostraba que una ideología aspira por su naturaleza a ser propaganda. *Mannheim* llamaba ideología a todo sistema que no tiene más valor teórico que su fachada. *Châtelet* la define como una formación cultural que expresa el punto de vista de un estrato o clase social, pretendiendo sin embargo tener validez universal. En cualquier caso, la ideología no se sabe

tal, *le falta la conciencia de sí misma,* reposa en la ambigüedad de la conciencia, que en tales condiciones es *falsa conciencia,* como escribía Engels a Mehring el 14 de julio de 1893. Por el contrario, la ciencia no sólo debe distinguirse de la ideología, sino que ha de permitir conocerla y eliminarla: conocer una ideología en tanto que tal sería hacerla desaparecer. *Althusser* caracteriza a la ideología como anti-histórica, en la medida en que idealiza un régimen, una situación, a la que se fija definitivamente. Es a la vez parcial y totalizante, tiende a elevar lo parcial al rango de realidad última e ideal. La ideología toma lo imaginario por real: es la sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real. Si la práctica teórica produce el pensamiento y, del pensamiento a partir del pensamiento, la ideología, ésta no es un conocimiento, sino un «reconocimiento-desconocimiento» de la sociedad por ella misma. La ideología es un punto de partida necesario, pues a pesar de todo significa un cierto contacto con lo real, lo que no es la ciencia, por lo que se explica que ciertos marxistas quieran mantener, en un sentido peyorativo, la relación entre ideología y filosofía. En cuanto a esta última, se distingue de la ideología como de la ciencia propiamente dicha. Su base, si puede hablarse de este modo, es científica. Toda ciencia es lo que Althusser llama una «práctica», es decir, un proceso de transformación de una materia dada en un producto determinado, gracias a un trabajo humano él mismo determinado a medios precisos. En el todo social no hay más que «prácticas», cada una con su especificidad. Lo real existe independientemente de su conocimiento, pero no puede ser definido más que por su conocimiento. Desde el punto de vista de la relación teórica, lo real se da a una con los medios de su conocimiento: es su *estructura* conocida. Una ciencia es un sistema de conceptos operatorios que se organizan sobre el plano teó-

rico. Es siempre una «práctica» particular. El conocimiento de la «práctica» en general no viene de la ciencia, sino de la filosofía, del materialismo dialéctico en última instancia. La filosofía, es, por tanto, el estudio de la práctica en general, es decir, de las posibilidades y condiciones de toda cientificidad no ideológica [3]. En este sentido, dice Lacroix en otra obra, lo que tienen en común solamente Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Althusser es un *proyecto científico*, aplicado al conocimiento del hombre, no siendo tal vez paradójico pensar que este proyecto científico procede de un mayor amor del hombre, y que llegará a una nueva forma de humanismo [4].

Con todo, esta postura althusseriana no está exenta de graves condicionamientos ideológicos, siendo más débil en su propia defensa de la «práctica teórica» bajo el molde marxista, que su derribo de otras ideologías. Althusser reconoce que la ideología subsistirá, pero ¿es su «ciencia» algo muy distinto de la ideología? En cuanto a la filosofía como «disciplina científica», su estado es incierto: la filosofía como ciencia contradice a la ciencia como filosofía. Para la filosofía, lo real es más amplio que para la ciencia, no puede renunciar totalmente a lo vivido. Althusser no está en lo esencial muy distante de Husserl. Para Husserl, el único medio de preservar a la filosofía de la ideología es optar por la filosofía como ciencia rigurosa.

Gramsci, inspirado en Hegel, pretendió dar una respuesta menos científica pero más rigurosa al problema que nos ocupa: toda situación histórica concreta está formada por la estructura, la superestructura, y el vínculo que las une. La estructura son las clases que dependen de las fuerzas

---

[3] *Le personnalisme comme anti-idéologie*, PUF, París, 1972, páginas 11-40.

[4] *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, París, 1968, pág. 251.

productivas, la superestructura es ideológico-política, y el vínculo orgánico entre los dos elementos está realizado por el intelectual, que asegura de alguna manera la hegemonía de la clase dominante. El conjunto forma lo que Gramsci llama el *bloque histórico*. La filosofía es la referencia de todo el sistema ideológico, la clave de bóveda de la ideología: es a la vez ideología y conciencia de la ideología. Toda filosofía quiere dar cuenta de lo real en una totalidad que expresa la unidad del espíritu humano, sistematizando la historia. En la perspectiva marxista, la filosofía lo es de la praxis, alcanzando aquí la plenitud de la toma de conciencia de las contradicciones. En cierto sentido, la filosofía de la praxis gramsciana es una reforma y un desarrollo de la filosofía de Hegel, es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la plena conciencia de las contradicciones en que el filósofo no sólo comprende éstas, sino que se pone a sí mismo como elemento de la contradicción, elevando este elemento al rango de un principio de conocimiento y por consiguiente de acción.

Sartre, en esta línea, ve a la ideología como un elemento ambivalente: generalmente «mala», puede ser «buena». Defiende una ideología anti-ideológica en que el ideólogo puede ser un parásito que exprese la falsa conciencia de la clase dominante utilizando una filosofía que expresa una época sobrepasada o una moda falsa. Pero puede ser bueno si se entrega a la verdadera conciencia en su medio social dado, así como en su esfera cultural.

Lacroix, por su parte, defiende una sociología del conocimiento donde el personalismo aparece como lo no-ideológico, y hasta como lo no-filosófico. Tal vez aquí radique la originalidad de Lacroix en el seno del personalismo. Transcribamos, pues, su intención con sus palabras:

> Para sus adversarios, el personalismo no es más que una ideología; para sus defensores, una filosofía. En realidad no es una cosa ni otra... Ciertamente, hay filosofías de inspiración más directamente personalista... Pero una inspiración no es una doctrina. ¿Se sigue de aquí que el personalismo no sea más que una ideología? Nuestra paradoja, si se quiere —en realidad un truismo— consistirá en sostener que lejos de ser una ideología es la anti-ideología por excelencia [5].

Esta afirmación un poco altiva, que contrasta con el habitual tono de modestia estilística del autor, y que no es sino el fruto de muchos años de polémica, se repite una y otra vez:

> El personalismo no es ideología ni filosofía. Para algunos, la respuesta correcta sería colocarle en la categoría ambigua de ideologías anti-ideológicas en el sentido del existencialismo sartriano, por ejemplo. Esto no es claro ni evidente. Para los marxistas sería una mala ideología, una ideología hipócrita y de mala fe, fuente de lo que Nietzsche hubiese llamado la buena conciencia de la mala conciencia... ¿Será entonces el personalismo una filosofía? Es lo que sostiene generalmente quien lo defiende. Semejante posición parece insostenible, cualquiera que sea la concepción que se tenga de la filosofía. Desde la perspectiva marxista, el personalismo no podría ser más que una «metafísica», en el sentido en el que metafísica es sinónimo de ideología. No tiene carácter científico, y además no lo reivindica. No pretende descubrir las leyes generales de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, ninguna ley... No es la «filosofía dominante» de nuestro tiempo, no ha creado un medio cultural idéntico para todos. Desde nuestro punto de vista, en fin, que es el más tradicional de una filosofía reflexiva pero luego aplicada a la existencia, no se la podría tener por una filosofía. No presenta ninguno de los caracteres esenciales que definen técnicamente una actitud filosófica, y es conciliable con pensamientos muy diversos. Hay idealismos personalistas, como el de Laberthonière, existencialismos personalistas como el de Gabriel Marcel o de Berdiaeff, incluso comunismos, y sobre

[5] *Le Personnalisme comme anti-idéologie*, pág. 7.

todo anarquismos de tendencia personalista. Si se llama personalismo a lo que hay de común en estas doctrinas —y otras— se llegaría a ese confusionismo integral que se llama espiritualismo o eclecticismo, y que es la negación de toda filosofía. Es sin duda esta despreocupación la que explica el desprecio en que ha caído el personalista entre muchos filósofos... Así en *Eugadine*, número 8, pág. 21, el órgano de la «Societé Nietzsche», Pierre Lance escribe que el pensamiento de Nietzsche es esencialmente «libertario y personalista»... Hay, pues, sólo filosofías de inspiración más directamente personalista, por cuanto privilegian la persona... Se las puede englobar a todas bajo el denominador común de personalistas, para abreviar y a condición de subrayar bien que se emplea por comodidad. Es lo que hizo Mounier en su *Manifiesto al servicio del personalismo* en 1935 [6].

Pero hay para Lacroix otras muchas razones que impiden al personalismo arrogarse los títulos de filosofía o de ideología: el personalismo implica una serie de nociones más fundamentales, más primitivas y más profundas: las de fe y creencias racionales. El dominio del personalismo es según Lacroix metafilosófico, si bien implica filosofías (en plural) en un ámbito muy extenso que va del arte y la religión a la política y la economía, realidades heterogéneas que sólo con una analógica manga ancha caben bajo un mismo título. Por otra parte, está ligado a la acción tanto como al conocimiento, y si bien no privilegia ningún aspecto político-social de los problemas, tampoco ningún aspecto teorético de los mismos: es una forma de totalidad que pretende evitar cualquier parcialidad y todo parcialismo. Su totalidad, sin embargo, no es la de las simples visiones del mundo, acríticas y afilosóficas en una buena medida. El objetivo del personalismo es para Lacroix lo universal en el hombre y en la humanidad, cosa que en modo alguno es propia de ninguna

[6] *Ibidem*, págs. 38-40.

ideología, ni forma sistema o sistematizaciones ideológicas que siempre intentan amenazar a la persona humana. No es, por tanto, el personalismo ni una escrupulosa filosofía racional, ni una laxa visión del mundo, ni una simple teoría, ni una sola praxis, ni una mera economía, sino todo ello. Y todo ello sin caer en un sincretismo. ¿Cómo puede ser posible todo ello?[7].

En una carta a Roger Garaudy dice así Jean Lacroix:

> El personalismo no es, en cuanto tal, una filosofía. Así como Mounier escribió una Introducción a los existencialismos, así también se podría escribir otra a los personalismos... Si quisiéramos definir el personalismo en general, nunca nos encontraríamos más que con el eclecticismo. No hay más que unos personalismos... Ahora bien, Mounier, más que haber elaborado una filosofía técnica nueva y original ha sido quien mejor ha cobrado conciencia, en nuestra generación, de la crisis de civilización y de las condiciones intelectuales, sociales y religiosas de su solución... Partiendo de eso, se elabora una concepción del pensamiento comprometido-liberado, que implica una mutación de la filosofía y un método intermedio entre el método tradicional y el método marxista. En esta perspectiva es en la que Mounier debe ser situado. Otros, como Maurice Nédoncelle, han construido una filosofía personalista más técnicamente elaborada, que no sólo estudia la reciprocidad de las conciencias, sino que también analiza la travesía de la naturaleza por el hombre, e incluso propone un profundizamiento del sentido de las categorías en una óptica personalista[8].

Esta afirmación no sólo no soluciona las anteriores afirmaciones de que lo que calificamos como «personalismo» no es una filosofía, ni una ideología, ni una cosmovisión, ni un sistema, ni un eclecticismo. No sólo no soluciona estas cuestiones, sino que además introduce un pluralismo tal que

---

[7] *Marxismo, existencialismo, personalismo,* Fontanella, pág. 9.

[8] Garaudy, R., *Perspectivas del hombre,* Ed. Fontanella, Barcelona, 1970, págs. 180-184.

hace inaccesibles, por borrosos, los contornos del término. Con esta borrosidad, ¿cómo podemos definir el personalismo, máxime cuando lo definimos como lo *anti*, lo anti-ideológico?

Nosotros somos de la opinión —y por tanto en semejante sentido discrepantes de Lacroix— de que el personalismo así caracterizado no es inteligible. Sin ánimo polémico, y a los efectos de demostrar nuestro punto de vista respecto al de Jean Lacroix, nos limitaremos a exponer sus propias vacilaciones en este punto:

> El sistema auténtico no consiste en una reducción de todas las verdades a algunas fórmulas abstractas susceptibles de ser clasificadas, sino en la estructuración del conjunto de estas verdades en un todo coherente [9].

Y bien, ¿no está el personalismo estructurado en un todo coherente? Y si lo está, ¿por qué no podría ser entendido como un sistema? Lacroix añade:

> Un sistema filosófico no está contenido en unos cuantos principios, del mismo modo que el sistema matemático tampoco lo está en los postulados, axiomas y definiciones, de los cuales el aprendiz de matemático ignora su deducción. Es la interdependencia de las verdades lo que las hace sistemáticas, y no su grado de generalidad. El sistema no puede separarse de la corriente de pensamiento que le funda, del mismo modo que el cristiano no puede tampoco separar los medios del fin; el camino, del punto de llegada. Además, la noción de sistema implica unidad y estructuración, y el sistema es válido no solamente por el grado de unificación obtenida, sino por la riqueza, la abundancia, y el valor de los elementos estructurados y unificados [10].

Y si todas estas notas las tiene o aspira a tener el personalismo (entrelazado de verdades, máximo grado de ge-

---

9 *Marxismo, existencialismo, personalismo*, pág. 70.

10 *Ibidem*.

neralidad, corriente de pensamiento subyacente, riqueza y abundancia), ¿por qué entonces no reclamar para sí o aspirar al grado de sistematicidad implícito en los presupuestos descritos? Si, en fin, como dice Lacroix, «comprender es reconstruir racionalmente lo real con ayuda de conceptos, es decir sistematizar» [11], entonces...

No llegamos, ciertamente, a comprender por qué los pensadores de la persona rehusan una y otra vez el sistema «dominados como están por su gran preocupación por la existencia personal» [12], pues una cosa —como reconocen los mismos pensadores de la persona— es el sistema, y otra el sistematismo escolastizado y fosilizado a fuerza de inmovilismo. ¿Por qué disociar alegando que «el espíritu de sistema, que apunta a lo eterno (?), y el sentido histórico, que apunta a lo temporal son difícilmente conciliables»? [13] ¿No se da acaso esta conciliación en el personalismo, aunque sea al través de la tensión tiempo-eternidad? ¿No es la historia ya un primer paso hacia lo eterno? ¿Y no explica el personalismo la historia de la salvación a través de la historia de la comunicación interpersonal? Todo sistema, en la medida en que es escatológico e histórico, es perfectible, y esta perfectibilidad —esta dialéctica, en suma— no es sinónimo de asistematismo. Tanto el asistematismo, como su opuesto el hipersistematismo conducirían a irracionalismos no menos absolutos e ideológicos.

Si no se tratara en el fondo de una *quaestio de verbis*, diríamos que Lacroix cae en contradicción explícita cuando afirma:

> El personalismo conduce a una concepción de *sistema abierto*, por llamarla así. Y abierto en dos sentidos. Primero: no pu-

[11] *Ibidem*, pág. 71.
[12] *Ibidem*, pág. 78.
[13] *Ibidem*, pág. 81.

> diendo ningún sistema agotar lo real en tanto que existente, es legítima la existencia de una multiplicidad que da sobre ello vistas convergentes. Segundo: nuestro método de conocer no puede consistir en el procedimiento ecléctico de una yuxtaposición de sistemas diversos para cuya comprensión sería necesario un sistema personal, sino que siendo este sistema instrumento y no fin debe siempre perfeccionarse y complementarse por una especie de intususpección progresiva de lo real. Este sistema merece el nombre de Creencia [14].

Llámese al personalismo creencia o sistema abierto, o llámesele simplemente sistema (pues como tal debe ser abierto), el personalismo de Lacroix hace en este punto la misma operación que ya realizara en el de la moral otro francés, Henri Bergson, al contraponer la moral abierta (o simplemente moral) a la moral cerrada, forma espurea de moralidad. Con otras palabras: llámese al personalismo ciencia o sistema abierto, sus notas coinciden en la misma exposición de Lacroix con las de cualquier sistema no cerrado o hipersistemático. Y por lo mismo que es sistema es filosofía, lejana igualmente del hiperfilosofismo de las telarañas cerebrales sin asiento en la realidad. Al final, Lacroix no resiste la tentación, y acaba por afirmarlo rotundamente: «El personalismo es *la filosofía* que reintegra el conocimiento al conjunto de la actividad humana» [15]. ¿Por qué, pues, los remilgos y no dar a esta filosofía el título de filosofía? ¿Por qué reserva dicho título para el cartesianismo de viejo y nuevo cuño? ¡Sean bienvenidas para el personalismo las connotaciones de sistema y de filosofía! Al final, Lacroix, no hipersistemático y no hiperespeculativo en su filosofar, no tendrá más remedio que reconocer que, fuera de ambos «hiper», «el

---

[14] *Ibidem*, pág. 87.
[15] *Ibidem*, pág. 132.

personalismo es y no puede ser más que una filosofía de la síntesis y la totalidad» [16].

Por tanto, la terminología usada en el libro penúltimo del personalista de Lyon (*Le personnalisme comme anti-idéologie*) según la cual se niega sistematicidad y estatuto filosófico e ideológico a la forma de pensar personalista no es en realidad muy acertada, estando más cerca de su real sentido la empleada en su obra anterior *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* si bien entre una y otra obra no hay más que una disputa verbal, porque el contenido es el mismo, tal vez más airosa y polémicamente expuesto en el último.

No es —en el fondo— otra la crítica que hace Jean Marie Auzias al *Personnalisme comme anti-idéologie*: «Haciendo estallar las fronteras disciplinares, este libro caracteriza a Jean Lacroix como un filósofo *hors les murs*» [17], un filósofo *sensu lato* (y por lo mismo *stricto sensu*), y lo mismo viene a decirse en el comentario de J. M. Le Blond [18]. Pero, de todas las realizadas al último libro, la más penetrante es la crítica de Étienne Borne:

> Al modo como Merleau-Ponty hablaba ya del ultra-bolchevismo de Sartre, está permitido llamar a Lacroix ultra-personalista porque su personalismo no es ni una doctrina, ni una creencia, ni una opción concurrencial o convergente con otras doctrinas, creencias, opciones, sino una experiencia espiritual preliminar, anterior a todos los comienzos visibles, y a partir de la cual se desarrollan doctrinas, creencias, opciones que la deben todo lo que éstas poseen de positivo, y cuya interrupción, desconocimiento o perversión explican lo que toleran o tienen de negativo. Yo concedería de buen grado a Jean Lacroix, dice Etienne Borne, que muchos textos de Emmanuel Mounier van en el sentido de esta interpretación supervalorizadora de un

16 *Ibidem*, pág. 133.
17 Jean Marie Auzias, en *Résonance*, 19-1-1973.
18 J. M. Le Blond en *Études*, enero, 1973.

personalismo que el fundador de *Esprit* juzgaba capaz de despertar y vitalizar las doctrinas más diversas y de rehacer revolucionariamente una intención común a todo filósofo que, creyendo en su filosofía, no puede por menos de proponerla como la solución decisiva de los conflictos anteriores. Tal es, pues, la paradoja del personalismo, que, demostrándose a sí mismo en una especie de exposición integral que es para el saber y para la acción inspiración original y norma fundadora no puede dejar ni de afirmarse ni de negarse en tanto que filosofía. Tal es, en fin, la paradoja del libro de Jean Lacroix, que haciendo una metafilosofía podría haber probado, y con mucha fuerza, que el personalismo es una filosofía auténtica. La separación es inevitable y verifica el destino de toda filosofía entre la intención del personalismo, que es la realización ecuménica y la presencia universalmente vivificante, y su realidad como discurso organizado que hace de él una doctrina entre las otras, contestada y contestante, signo de contradicción tanto más irritante cuanto que por su afirmación de estos dos irreductibles, el sujeto personal y la universalidad humana, el personalismo es hoy la filosofía más amenazada por las ideologías objetivistas que tiranizan la inteligencia contemporánea, la más amenazada también por esos fanatismos, en el fondo escépticos, que reemplazan hoy el afrontamiento de las ideas por psicoanálisis descalificadores del otro [19].

Con esta crítica de ese otro personalista que es Étienne Borne nos hallamos totalmente de acuerdo, y sin embargo no nos encontramos lejos de la inspiración profunda, más allá de las etiquetas y de las palabras, que caracteriza la sociología del conocimiento de Jean Lacroix.

---

[19] Étienne Borne, «L'ultrapersonnalisme de Jean Lacroix», *Le Monde*, 17-18-XII, 1972.

RAZÓN Y FE

Hemos podido ver que la sociología del conocimiento de Lacroix no deja de ser, pese a las palabras, una filosofía, y en esa medida una ideología, pues si bien filosofía e ideología no son lo mismo —ésta es el componente espúreo de aquélla—, sin embargo a toda filosofía le acompaña siempre una metafilosofía.

Pues bien, uno de los componentes opcionales más difícilmente justificables por la mera razón es la apertura de ésta a la fe, que en muchos discursos lógicos no-personalistas aparece como algo perfectamente superfluo. Hemos de ver, pues, cómo cabe y en qué términos esta relación fe-razón dentro del discurso de Jean Lacroix.

A) Ausencia de ortodoxias personalistas

«Yo, por mi parte, no admito la expresión *filosofía católica*» [20]. Esta afirmación de nuestro pensador debe resultar chocante, dado que Lacroix es católico convicto y confeso. Pero una cosa es el católico Lacroix, y otra muy distinta una filosofía católica.

Lacroix, además, confiesa su escepticismo ante las famosas pruebas de la demostración de la existencia de Dios, pruebas que por lo general demuestran lo que debían demostrar solamente a quien ya está de algún modo previamente convencido, y por tanto tienen escaso valor, llegando

---

20 Carta a R. Garaudy, cit., pág. 180.

a veces a tener un sentido más negativo y antitestimonial que positivo y progresivo:

> Si pretendo inferir la existencia de Dios de la consideración del universo —escribía Lachelier, siguiendo el ejemplo del físico que concluye del efecto a la causa— cometo un paralogismo. Sin duda, todo efecto supone una causa, pero causa del mismo orden que él... Demostrar a Dios científicamente es, en efecto, hacerlo primer eslabón de la cadena explicativa, homogeneizarle al todo de la explicación, hacer de Él no un sujeto, sino un objeto. El deísmo en el sentido de Voltaire es la peor negación de Dios. En este sentido, Gabriel Marcel tenía razón al escribir que la aplicación de la categoría de causalidad al problema de Dios era la principal fuente de ateísmo. Inversamente, el P. Sertillanges recordaba que, expulsando a Dios de su dominio, la ciencia permitió una concepción de Dios más alta, más moral y más espiritual [21].

Dios es muy grande; está, de ser Dios, muy «lejos» del hombre. No es perceptible desde una nave espacial, ni aprehensible en formulación química o matemática. Y si cupiere llegar a Dios por tales procedimientos, ese diosecillo no sería el Dios de Lacroix. Matar a ese diosecillo sería, por el contrario, un buen servicio a Dios. No debe escandalizarnos la predicada muerte de los ídolos, por ser resurrección auténtica del Dios verdadero:

> Aplicar a Dios la noción de existencia es un acto tan impío y tan falso como imaginarse a Dios a nuestra imagen... Entre dos humanos que no tienen la experiencia de Dios, el que la niega puede estar más cerca de Él... Es así enorme la importancia de la dialéctica negativa con respecto a los elementos groseros de la idea de Dios [22].
>
> En determinado sentido, la afirmación de Dios es una relativa negación del mundo. Decir de Dios que existe equivale a decir que el mundo y nosotros mismos no lo somos todo.

---

21 *Le sens de l'athéisme moderne*, Ed. Casterman, 1958, págs. 19-20.

22 *Ibidem*, pág. 57.

> Decir que el mundo es (absolutamente) es decir que Dios no es; decir que Dios es (absolutamente) es decir que (relativamente) el mundo no es [23].

B) El Dios de la razón es inseparable del Dios de la fe

Un Dios al que no se llega positivamente es siempre algo difícil, pues la negatividad de su presencia nunca podrá alumbrar como lo positivo de sí. Con todo, ese Dios difícil no es inaccesible. No debemos desesperar, nos dice el personalista, pensando en la inaccesibilidad de Dios, no debemos correr jadeantes tras Él desconfiando de llegar con fuerzas a la meta. A ese Ser no se llegará nunca exprimiendo nuestras fuerzas en tan desmesurada carrera. Hegel decía ya que buscar el infinito por estos procedimientos es toparse, en todo caso, con un infinito malo o falso, simple suma —por grande que fuere— de finitos [24].

¿Pero cómo llegar al infinito bueno o verdadero?:

> A partir de una reflexión metafísica sobre la insuficiencia de este mundo, que Spir llamaba una decepción sistemática.

El primer paso es comprender y asumir la caducidad y la contingencia del mundo. Después, aprovechar tal contingencia y correr confiados desde ella hacia la meta. Al infinito se va no por la avaricia de la fe, no por la soberbia del propio esfuerzo; al infinito, por la comprensión de la propia debilidad, transformada ahora en confiada búsqueda. Dicha búsqueda no puede en modo alguno ser irracional, sino que necesita de todos los saberes científicos:

---

[23] *Historia y misterio*, Ed. Fontanella, 1963, pág. 140.
[24] *Ibidem*, pág. 33.

Aun no siendo suficiente la razón especulativa para fundar metafísicamente las verdades necesarias a la razón moral, al menos evitará los obstáculos y permitirá *plantear* lo que no tiene el *derecho de afirmar*. No por eso la creencia deja de significar, también para él, un asentimiento perfecto, ya que del mismo se excluye la duda, pero permanece subjetivo, ya que no tiene el carácter intelectual y lógicamente comunicable del saber. La ciencia y la fe son heterogéneas: no pueden ayudarse ni perjudicarse mutuamente [25].

No queremos hacer una apología de la fe a expensas de la razón. Por nuestra parte, siempre hemos defendido el racionalismo, y seguiremos defendiéndole. El irracionalismo no es más que una reacción segunda contra las insuficiencias de un racionalismo particular, en definitiva una protesta que se ignora contra las mutilaciones de una razón obsesivamente reducida al entendimiento. Decir que la razón no existe sin la fe que ella tiene en ella misma es a la vez afirmar que no hay razón sin fe, ni fe sin razón [26].

Los fideísmos destruyen la fe como los tradicionalismos la tradición [27].

La razón, iluminada por la fe, puede conocer, cuando menos parcialmente, lo que por naturaleza le era incognoscible. Sobrenaturalizada y transformada interiormente, es, al mismo tiempo, revelada a sí misma y penetra mejor su naturaleza real [28].

No podemos aceptar, en su sentido obvio, la célebre fórmula de Malebranche «la fe pasará pero la inteligencia no»... Por más oscura que sea, la fe está más penetrada de luz que la razón pura [29].

Esta profusión de citas de Lacroix, todas en el mismo sentido, van por nuestra parte encaminadas a mostrar al lego en filosofía que Lacroix está contradiciendo con tales afirmaciones no solamente a los primitivos cristianos que

---

25 *Marxismo, existencialismo, personalismo*, pág. 122.
26 *Le personnalisme comme anti-idéologie*, pág. 159.
27 *Ibidem*, pág. 160.
28 *Le sens de l'athéisme moderne*, pág. 135.
29 *Marxismo, existencialismo, personalismo*, págs. 141-142.

filosofaron (los Padres de la Iglesia entre ellos), sino también a casi toda la tradición de la Edad Media. Unos y otros en efecto, creían posible la demostración de Dios por la sola luz natural del entendimiento, o al menos se esforzaban en tal sentido. Algunos, concediendo mucho, defendían la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por la razón después de la venida —y sólo después— de Cristo al mundo, pero manteniendo esencialmente inalterada la demostrabilidad por vía exclusivamente racional. El resto aún era más ortodoxo con su defensa de la tesis siguiente: aunque Dios (Cristo) no hubiese venido aún al mundo, la razón hubiera podido por sí misma demostrarle: Platón, Aristóteles, le tuvieron en la punta de los dedos... Lacroix sin embargo no defiende esta proximidad, a no ser desde dentro de la fe y *con ella*. La sola razón no sólo hace el ridículo ante Dios, sino que con harta frecuencia conduce al ateísmo. Lo ha visto muy bien el personalista árabe Labhabi:

> Para Jean Lacroix el único personalismo verdadero es un personalismo que comprende que el valor de la persona le viene de su aptitud para sobrepasarse gracias a una ayuda interior. Esta ayuda es una gracia divina. Tal posición (idealista en Deschoux y cuasiteológica en Lacroix y Mounier) parece venir de que ninguno de ellos se ha desembarazado enteramente del peso con que las especulaciones medievales han cargado a la palabra *persona*, concepto que no se comprende más que por relación a un ser sin finitud, perfecto, y que trasciende a las personas [30].

Para ser, pues, honrados, habría que definir al personalismo de Lacroix como un sobrepersonalismo, en la medida en que su racionalismo, inmerso en la fe, es un suprarracionalismo, ciertamente no irracional.

---

[30] Labhabi, M., *De l'être à la personne*, pág. 171.

C) Por eso del Dios-misterio al Dios-revelación sólo hay un paso

Lacroix, que se define gustosamente como racionalista reflexivo en el seno de la corriente filosófica contemporánea, entiende, como estamos viendo, de tal manera el racionalismo, que no lo lleva a sus extremos asépticos de un puro racionalismo, especie de fenomenología sin prejuicios, sino de un racionalismo no exclusivamente raciocinante y silogístico en el más seco sentido de la lógica. La lógica es una pequeña parte de la razón; reducir la razón a la lógica sería caer en el logicismo, lo mismo que destruir la lógica que articula la razón sería caer en el irracionalismo.

Fe y razón van juntas, pero ¿qué nos proporciona esa unión? ¿Seremos capaces de ver a Dios por el nexo de tal unión? Si admitimos a Dios, rechazamos lo absurdo, rechazamos las oscuridades cerradas; pero Dios en tanto que tal tampoco nos es accesible. La unión de fe y razón nos proporciona *signos o huellas* de la divinidad. Pero encontrar las huellas es ya de algún modo establecer una analogía, aunque sea de proporcionalidad extrínseca, o aunque sea metafórica, entre el Ser que deja la huella y la huella misma [31]. De no haberse revelado Cristo, no hubiésemos rastreado la huella tras de la cual nació el primer ejército de rastreadores, pese a que el mundo mismo quisiera borrar los vestigios:

> En principio, es verdad que lo propio del cristianismo ha sido desacralizar el mundo. Para los antiguos —según fórmula de Tales— todas las cosas están llenas de dioses. La naturaleza es misteriosa y domina de modo infinito al hombre. El cris-

[31] *Marxismo, existencialismo, personalismo*, pág. 127 y *Le sens de l'athéisme moderne*, págs. 26-27.

> tiano sabe, en cambio, que le ha sido dada para que la conozca y utilice: el mundo es de vosotros, vosotros perteneceis a Cristo y Cristo a Dios. La inmensidad del tiempo y del espacio no aterra al cristiano, pues sabe que no ocultan profundidad malvada, trampa tendida por un genio maligno, sino que son inteligibles en cuanto proceden de creación divina... Nada hay para el cristiano que se oponga, al menos en principio, a que el hombre pueble el universo y le someta. Pero por cierta y justa que sea esta postura, no se deduce quizá que el mundo no ofrezca ningún misterio, ni que la única manera de comportamiento con relación a él sea la de explicación y de conquista. Más bien nos parece que frente a él hay que adoptar dos posturas que no se contradicen en absoluto: una, de razón conquistadora, que somete a la naturaleza, la transforma y la trabaja para comprenderla y utilizarla cada vez más sin reservas ni límites asignables, y otra de razón sumisa y receptiva, que respeta en lo dado la obra del Creador y la utiliza para un fin espiritual. *Caeli enarrant Dei gloriam* [32].

Del mismo modo que la Biblia es una revelación sobrenatural, el mundo es una revelación natural, como vieron ya —esto sí— los Padres de la Iglesia tras las huellas del platonismo anterior. Este ejemplarismo universal (el mundo, ejemplo de lo que sea Dios, y —como todo ejemplo— algo inexacto) exige ascética y purificación personales, así como hermeneusis o interpretación racional de lo profano que ha de conducirnos a lo sacro. Hay que instalarse en lo profano para rastrear lo sacro; hasta tal punto es necesario lo profano, que los paganos persiguieron a los judíos y a los cristianos por su «ateísmo» o profanidad. El *sabbat* del judaísmo no es más que la subsunción de todo lo profano ofrendado luego al Sagrado Ser. Pero esta ofrenda habla ya por sí misma de que lo supuestamente profano es oferible a Dios, con lo que se convierte en reflejo de Dios mismo y por tanto

---

[32] *Historia y misterio*, pág. 129.

igualmente sagrado: signo y sacramento de la presencia e intención de Dios. Esta aceptación tradicional de la palabra sacramento queda subrayada por Lacroix en muchas ocasiones [33].

D) Por eso también misterio y revelación se implican

De este modo, el ámbito de lo sagrado, que linda con el de lo profano, es así el ámbito del misterio. Podemos conocer a Dios con el pensamiento, pero no comprenderle, del mismo modo que se puede tocar una montaña, pero no rodearla con los brazos. Esta imposibilidad de comprender justifica un cierto ateísmo *purificador o metodológico* que Lacroix llama *ateísmo de la representación,* consistente en adorar en Dios poco, a fin de evitar su antropomorfización y de acceder por esta vía a la verdadera latría des-idolizada. Ahora el hombre se ha sumido en lo ignoto, y lo misterioso le abarca por todas partes: es la razón, que emerge de una larga noche y que poco a poco, lentamente, va iluminando espacios limitados. El universo es, en medio de la noche, menos racional que racionalizable. El sentimiento del misterio en el hombre procede ante todo de sentir su propia debilidad frente a lo omniabarcante del entorno [34]. Hay, en realidad, entre el cielo y la tierra, muchas cosas que no son filosofables por vía silogística.

Con todo, magnificar el misterio sería reclamar el romanticismo decimonónico ajeno a la tradición reflexiva francesa en que, sin embargo, se sitúa Lacroix. El misterio no es lo desconocido o lo mal conocido, especie de residuo siempre

---

33 *Ibidem,* pág. 135.

34 *Le personnalisme comme anti-idéologie,* pág. 46.

lábil entre nuestras manos. En este sentido, lo propio del espíritu filosófico es descartado. La ciencia, como la filosofía, no se gozan con el gusano del misterio en la fruta de la vida. Por eso no afirman que lo incognoscible existirá siempre identificándolo sin más con lo mistérico; si tal identificación se efectúa, entonces se equipara el misterio con el saber y queda suprimido. Pero si tal identificación no se lleva a efecto es porque en realidad el misterio, de existir, pertenece a otro orden, a un orden más serio. Para Lacroix, pues, pertenece al *topos hiperuranós* inaccesible al hombre, al que éste sólo podría llegar por mediación de *la revelación*, es decir, por la vía de la *fe*. No una fe ciega, de acuerdo, pero no sin una fe *de base* [35].

Esta actitud personalista y fiduciaria de Lacroix resulta sospechosa a los ojos del integrista. El integrista convierte el misterio en un fósil inamovible y clauso. Distingue así entre entidades en donde no cabe distinción. El integrismo proviene de una concepción puramente literal de la expresión tradicional paulina de las verdades consideradas *depósito* de fe, olvidando que la fe no se conserva en un fanal y confundiendo la *tradición* sana y viva con el tradicionalismo enfermizo negador de la tradición. Ésta no puede ser el talento escondido por temor a perderlo y que nunca se hace fructificar. Este espíritu de urraca tradicionalista ignora incluso que los mismos Evangelios no son un texto escrito al dictado literal de Dios, sino el testimonio de una vida divina garantizada por el Espíritu de la realidad eclesial en marcha. Carismas de todo progreso, y desde luego de toda iglesia militante-discente, son el misterio, el dolor de parto [36].

---

[35] Siguiendo al fenomenólogo Stanislas Breton, en la página 139 de *Historia y misterio* afirma Lacroix la proviniencia del misterio a partir de la finitud.

[36] *Ibidem*, págs. 150-151. Ello no es óbice para la consideración

No hay peor enemigo del dogma que el dogmatismo, ni de la tradición que el tradicionalismo, ni de la fe que el fideísmo. Quien totaliza olvidando estos componentes minimiza a Dios. Para no minimizarle hay que dar un nuevo paso, en línea de distinción entre *enigma* y *problema*. El problema se explica y resuelve, el enigma se descubre y desvela, apuntando a otros horizontes; si el problema se esfuma con su resolución, el enigma se difumina y contornea en claroscuros con su descubrimiento. No cabe duda, dice Lacroix, de que es posible limitarse a cerrar el enigma sobre sí mismo, ver en él sólo lo puesto en él; pero desde luego cabe meditar en el enigma en una transinterrogación problemática allende sí mismo. Para quien posee el sentido del *misterio*, los enigmas son signos de otra cosa, como las palabras siempre enigmáticas de un oráculo: algo así como el oráculo heracliteano, el mundo nos hace enigmáticas señas apuntando fuera de sí mismo. De hablar, Dios habla de modo que queda a salvo su prestigio sin comprometer su responsabilidad, provocando por el contrario la responsabilidad del hombre lanzado a la afirmación o la repulsa. Se trata, en suma, de una respuesta interrogativa, signo ambiguo, claroscuro, que ha de ser descifrado y sólo puede serlo a la luz de un misterio más alto. El mismo San Pablo se atrevió a decir que la fe es un conocimiento por enigma [37].

Jaspers, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Spinoza, son buenos maestros de Lacroix. Y sobre todo, el sugerente Marcel. Las cosas del mundo no nos plantean enigmas ni misterios, sino problemas. La distinción, justa y legítima en

---

personalista de la persona como absoluto... dentro de su contingencia. Maurice Blondel reprochó al personalismo sucumbir a la tentación antropomórfica, pero tal crítica sólo alcanza a un personalismo renouvierista.

37 *Ibidem*, págs. 132-133.

principio, entre misterio y problema no debe ser mal interpretada. Se ha dicho que Gabriel Marcel no hizo más que introducir un problema nuevo, el *problema del misterio*. Pero conviene, sobre todo, evitar el relegar los problemas a las ciencias para entregar la filosofía al misterio y el misterio a la filosofía. Esto sería disociar muy peligrosamente entre razón y fe, escindiéndolas para siempre, y negando aquella unión entre ambas comentada ya dentro de la fe. Aunque el problema afecte a la realidad del mundo y el misterio enigmático a la realidad de Dios, la realidad de Dios no puede percibirse sin la realidad del mundo, que es imagen de la divinidad. El binomio fe-razón (misterio-problema) es biunívoco y en su seno no caben taxonomías, al ser variantes muy complejas en función de una realidad que trasciende al hombre. No es Lacroix positivista: para el positivismo las cosas son terriblemente más sencillas.

Lacroix siempre ha defendido, en público y en privado, que su filosofía, pese al componente mistérico de la misma, no es un irracionalismo ni un antirracionalismo, sino que implica razón, y hasta un cierto intelectualismo:

> Por nuestra parte, somos firmemente intelectualistas: la extensión abusiva del concepto de misterio no dejaría de ser peligrosa para la filosofía y la religión. Si existe una zona misteriosa del espíritu, lo propio del filósofo es, antes que nada, el situarla: el esfuerzo filosófico es, esencialmente, un esfuerzo de racionalización [38].

Por otra parte, si bien Dios no es para nosotros sin misterio, no por eso todo misterio es misterio de Dios: puede poseerse el sentido del misterio sin el de Dios. Entonces es ambivalente y puede llevarnos al Dios verdadero o perdernos en el amor a lo maravilloso y prodigioso. Pero creer en Dios

[38] *Ibidem*, págs. 132-133.

sin poseer el sentido del misterio ofrece muchos más peligros: el deísmo, creencia en un Dios sin secreto ni misterio, un Dios-objeto [39].

Este es el *misterio del espíritu.* Para Lacroix, desde el punto de vista cristiano y en su sentido estricto, el misterio viene a ser la revelación del secreto de Dios. No todas las religiones admiten el secreto en tal sentido. El Islam, por ejemplo, lo niega. Sería impío, blasfemo para él. Supondría una especie de ascendencia del hombre sobre la Divinidad. Dios puede dictar un mandamiento o imponer una ley, comunicar un código o transmitir algo emanado de sí, sin que, no obstante, nunca se manifieste: es, en esencia, lo no revelable al hombre, absolutamente por encima de éste y portador de una trascendencia excluyente de toda comunión, ya que no de toda comunicación. El Islam es una religión del libro, en cuanto que el texto transmitido por Dios a su profeta puede ciertamente ser aclarado e interpretado confrontando entre sí las diversas partes, pero que igualmente constituye, en cuanto que se basta a sí mismo, toda la revelación y ante todo debe ser obedecido literalmente. Ello no impide, sin embargo, penetrar en su espíritu. El racionalismo musulmán es excluyente de todo misterio [40].

E) No hay misterio sin caridad

¿Qué sería de todo esto —misterio, enigma, problema, tradición, razón, fe, etc.— sin una voluntad de afrontamiento por parte de quien lo toma en consideración existencial? ¿Qué sentido tendría la religión sin la religación de la caridad, de la *jaris* que no es más que donación?:

[39] *Ibidem,* pág. 146.
[40] *Ibidem,* pág. 148.

> El misterio no se impone al hombre desde fuera, se propone a él, y la capacidad de cada uno para recibirlo está en función de su potencia amorosa. Es que el misterio cristiano es esencialmente el misterio del amor primero de Dios, al que los creyentes responden por la fe en Jesucristo. La consecuencia es que tenemos que entendernos primero con una revelación que se dirige a la interioridad del hombre y exige una conversión [41].

El personalista Lacroix juzga, ya en el terreno de lo personal, que este amor, esta caridad y esta conversión no son nada, de no incardinarse en la comunidad social en que se desarrolla la vida interpersonal, y que no son un conjunto de verdades para uso interno de cada «creyente». Pues aunque decimos creyente, y no razonante —aquí, menos que en cualquier otro sitio, la simple razón no produciría nunca la caridad—, el compromiso de la acción es la acción del compromiso. Los acentos personalistas son, al decir de Lacroix, inconcebibles sin un testimonio social, político, comunitario, en la denuncia contra las formas de disipación antimistéricas y antifraternas. En este punto, sin embargo, las diferencias son notorias entre los diversos personalistas: mientras que para Mounier la acción social era componente imprescindible de la reflexión teológica y filosófica, para Nédoncelle va a ser un componente espúreo, como tendremos ocasión de señalar, y para Lacroix esta acción testimonial parece venir dada única y exclusivamente por medio del ejercicio de una profesión como es la enseñanza.

Hasta aquí el planteamiento de la fe y la razón en Jean Lacroix. Si antes habíamos examinado el papel de la sistematicidad y el de su posible repulsa de lo ideológico, es decir, el lugar de la filosofía en el personalismo, nos falta tras esta doble marcha hacia el ser personal elucidar teoréticamente

---

41 *Ibidem*, pág. 149.

la implicación entre lo histórico y lo escatológico, y a ello vamos a dedicar el siguiente apartado.

HISTORIA Y PROGRESO

También la historia se mueve para Lacroix entre esos dos ámbitos que son fe y razón; no podía ser de otro modo, cuando la fe y la razón no se reducen a juegos especulativos. Nos lo dice de un modo bastante explícito:

> De una parte, un determinado *progresismo* comete el error de pretender volver las cosas a un plano horizontal, de no advertir que el destino del hombre no se puede agotar en su devenir histórico, o de concebir la escatología como un desarrollo y desenlace natural de la misma historia... Por otra parte, la equivocación de cierto *escatologismo* estriba en el rechazo de la historia, la pretensión de evadirse, de negar, en suma, la encarnación, de convertir lo sobrenatural en nueva evasión [42].

El mayor mérito de Kant es para Lacroix el haber intentado una conciliación de progreso y escatología, pese a que en tal o cual punto sus posiciones sean problemáticas o insuficientes. Kant concibió, en efecto, un progreso de la «legalidad» que no suponía de modo necesario un progreso de la moralidad. En lo que a esto se refiere, la filosofía kantiana de la historia es más digna de imitación que la tradicionalmente celebrada de Hegel o el posthegelianismo. Para Kant, el progreso es esencialmente el progreso jurídico más que un progreso económico, frente a la filosofía de la historia contemporánea, especie de sociedad mundial en donde no siem-

---

[42] *Ibidem*, págs. 11-12.

pre van a la par el progreso del derecho y el progreso de la economía.

Por cierto que estamos hablando de progreso, sin cuestionar su sentido. Lacroix lo da por hecho, aunque no incurre, como decíamos, en el progresismo:

> El progreso no constituye un mito, y existe un sentido de la historia. Habrá que reconocer que los verdaderos hombres de progreso son aquellos que [y en esto, añadimos nosotros, está más de acuerdo con Hegel que con otros] hacen explícitas las implicaciones y que, al oponer progreso y escatología, historia y misterio, no se consigue sino destruirlos o desnaturalizarlos [43].

Abandonar la idea de progreso sin caer en el escepticismo y el relativismo sería difícil, por compensado que estuviese por un pseudo-escatologismo. Negar el progreso suele ser resentimiento, originado cuando las afirmaciones perentorias y dogmáticas de cada época son desmentidas por la siguiente. Dar por superado el problema del progreso y contentarse con ironías acerca de las difuntas filosofías de la historia es no caer en la cuenta de cuán profundamente está ínsito en el corazón del hombre el deseo del progreso [44].

Ahora bien, ¿cuál es el constitutivo formal del progreso?:

> Si el marxismo, cualquiera que sea su genuino valor, constituye para tantos hombres de hoy una tentación tan poderosa, será tal vez porque es el único que se define radical y exclusivamente por la idea de progreso. Pascal notó con claridad dos implicaciones esenciales de la idea de progreso: la de conocimiento objetivo desarrollado indefinidamente —saber científico— y la de unidad —o al menos de unificación— del género humano; en suma, la de la humanidad comparada con un mismo hombre que subsiste perpetuamente y aprende sin interrupción... Sin embargo, Pascal no deducía la concepción de un

[43] *Ibidem*, pág. 14.
[44] *Ibidem*, pág. 28.

> desarrollo unilineal; representaba al progreso por una línea quebrada y decía que se hacía *per itus et reditus* [45].

La historia progresa, pero también regresa. No hay un ascenso continuo, y en su seno se esconde lo imprevisto, lo mistérico. El progreso fatal es considerado por Lacroix destructor de la humanidad, por cuanto conduce al sacrificio de la masa de los hombres en nombre de un progreso del que sólo algunos gozarán hipotéticamente en el porvenir. Tal es, exacta y simultáneamente, la postura de Dostoievski contra la religión del progreso: «Yo no he sufrido para alimentar con mis sufrimientos y mis crímenes una armonía futura», declara Juan Karamazov. El sufrimiento de una sola criatura inocente condena toda teoría del progreso. Además, estima Lacroix con Renouvier, el crítico por excelencia del progreso, al dejar creer que el mal se destruye a sí mismo en el transcurso de la evolución, se relaja el esfuerzo de los hombres [46].

Lo trascendente, el *ésjaton,* no se encuentra, por tanto, *al término* de lo inmanente, sino que, en cierto modo, con sus oscuridades, es lo que lo constituye y consolida desde dentro, dándole sentido [47]. O dicho de otro modo:

> Sin negatividad y temporalidad no hay historia, pero sin la eternidad la historia no tiene sentido. Lo eterno es, pues, la significación misma de lo histórico [48].

Pero la misma noción de eternidad es misteriosa. Misterio-historia-eternidad son un trivio con una única desembocadura: el misterio es lo que convierte en histórica nuestra

---

45 *Ibidem,* págs. 18-19.
46 *Ibidem,* pág. 25.
47 *Marxismo, existencialismo, personalismo,* pág. 82.
48 *Ibidem,* pág. 83.

razón [49]. El misterio es, por lo tanto, aquello que da origen a la historia. Demasiadas veces se ha pretendido extraer la filosofía misma de la historia, en lugar de intentar lo contrario. Antes de ser históricos, los grandes sistemas filosóficos han sido inspiradores e instauradores de historia. La metafísica inicia la historia, el hombre sólo es ser histórico en la medida en que es animal metafísico. Con Eric Weil afirma Lacroix que solamente la moral da sentido a la historia, a condición de precisar que el fin de la historia no es el de hacer morales a los hombres pese a ellos o sin ellos, sino el de mejorar constantemente las condiciones que hacen posible la vida moral de la persona [50].

Progreso no es siempre y necesariamente triunfo. Puede suceder que el hombre o la humanidad frustrada una y otra vez logren, a través de sus fracasos, la plenitud de su ser y que, en cambio, el hombre o la humanidad a la que todo sale siempre bien fracase en la edificación de su ser personal y colectivo. Los éxitos parciales y particulares sirven, al decir de Lacroix con Voltaire, para elaborar la reputación, pero no para conseguir la «gloria» [51]. Más aún, Lacroix ha visto muy bien que organizar la vida personal o colectiva con la mirada puesta obsesivamente en evitar todo fracaso es perjudicial. Hasta el éxito mismo puede resultar peligroso cuando es un éxito limitado, unilateral, triunfalista [52]. Nuestro pensador se ve obligado a distinguir con su habitual agudeza entre *reacción de fracaso* y *reacción contra el fracaso* [53]. Paradójicamente, y sin caer en el masoquismo antitriunfalista (¡es difícil el equilibrio sobre la cuerda floja!), el fracaso y

[49] *Historia y misterio*, pág. 14.
[50] *Ibidem*, pág. 12.
[51] *El fracaso*, Nova Terra, Barcelona, 1967, pág. 10.
[52] *Ibidem*, pág. 41.
[53] *Ibidem*, pág. 50.

el regreso histórico o individual pueden ser al mismo tiempo un bien. Con Jaspers esta vez (Lacroix dialoga continuamente incluso para afirmarse a sí mismo) dice el de Lyon que el sufrimiento parece amenazar nuestro ser superficial, nuestro ser empírico, mientras que la felicidad puede ser una amenaza contra nuestro ser verdadero. La pura felicidad, en efecto, sería un letargo; al hombre le resulta imposible imaginar un paraíso que no sea insulso y ridículo. El conocido adagio popular de que los pueblos felices no tienen historia se traduce filosóficamente en estos términos: el ser feliz *no existe* [54].

Podemos enlazar aquí, como lo hace Lacroix, la historia y la cristología porque ambas son inseparables en tanto en cuanto lo son historia y misterio:

> Lo que, en efecto, da su sello específico al cristianismo es la cristología. A la luz de esa realidad, lo negativo no es ni accidental, ni desesperante o desconsolador, porque es a la vez vivido y superado en Dios. El fracaso se hace meditación, o, más exactamente, mediador... Esa es sin duda la significación del abandono, del desamparo de Cristo: es precisamente cuando está absolutamente solo (simbólicamente), separado de la Humanidad representada por sus discípulos que le han abandonado o han renegado de él, separado de la propia divinidad («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), cuando Cristo espera la reconciliación entre el Hombre y Dios y supera la separación que había entre los dos. La experiencia del fracaso se convierte en la del amor total. Prolongando la reflexión, podríamos hallar en el marxismo una experiencia análoga: es precisamente porque el proletariado es el grupo humano más menesteroso, porque no posee nada propio y en cierta medida escapa a la categoría del tener y se convierte en Hombre crucificado, por lo que pone fin a la alienación histórica y reconcilia al hombre con la Humanidad, en lugar de convertirse en una clase poseedora que sería a su vez desposeída [55].

---

54 *Ibidem*, pág. 66.
55 *Ibidem*, pág. 143.

Y no solamente a nivel de teoría eclesial, sino de sociología de la religión, la historia de la Iglesia ha conocido magníficos períodos de santidad, a veces aquellos en que los pecados eran más patentes. El mayor peligro para la historia sería temer a los «microbios», replegarse sobre sí mismo, incluso viviendo una vida menos imperfecta, pero menos comprometida. Pues, afirma Lacroix, estar en santidad es en principio vivir las relaciones humanas, estar directamente con otros [56].

El optimismo sin mezcla alguna de pesimismo no pertenece a la historia y —amén de ideológico— es nocivo para la misma marcha de la historia:

> El verdadero hombre democrático nos ha parecido más modesto y relativista: para él, la prehistoria de la humanidad subsiste siempre en el interior de su historia, y el progreso inmanente no sabría destruir todo mal [57].

POLITICA Y MORAL

Hemos podido apreciar que la filosofía está transida en el personalismo de Lacroix, según confesión propia, de elementos opcionales aunque justificables racionalmente. Reforcémoslo con otra cita:

> Y puesto que en definitiva tenemos que apostar y tomar partido, debemos optar por el sentido contra la sinrazón, para seguir esperando, aunque sea contra toda esperanza. Pero debemos confesar que, llevadas las cosas a este extremo, se trata,

---

[56] *La crise intellectuelle du catholicisme français*, Fayard, París, 1970, pág. 57.

[57] «Crise de la democratie, crise de la civilisation», *Chronique sociale de France*, Lyon, 1965, pág. 99.

> efectivamente, de una opción, es decir, de esa fe desnuda que Alain definía como una voluntad de creer sin pruebas, y hasta en contra de las pruebas [58].

Se trata ahora de mostrar cómo los elementos morales y en el fondo optativos se entrelazan e inordinan inseparablemente de los políticos que constituyen la historia. En este sentido, la moral es inspiradora de la política, y la política encarna a la moral. Y la virtud de la *esperanza,* en cuanto puramente humana, es —precisamente— aquella que garantiza a la razón consciente de sí misma que la historia, en su totalidad, ha de poseer un sentido. En lenguaje propio, el progreso pesa sobre los condicionamientos de la moralidad más que sobre la misma moralidad [59].

La desventura de la sociedad occidental contemporánea, fundada sobre el derecho de propiedad, es que esta política está separada de toda moral, al menos en el ánimo de los rectores [60]. Sin embargo, nada hay más irreal que esta postura tecnocrática, pues no hay experiencia económica que no esté penetrada de experiencias morales: intercambio, propiedad, mercado, etc., son conceptos morales y económicos. Los liberales ayer y los tecnoburócratas hoy, han definido el mercado como el «timón neutro de los precios», definición que, a poco que se explicite, demuestra estar en evidente contradicción con sus propios principios [61]. Por lo mismo,

> cuando establecimos que la experiencia económica está penetrada de experiencia moral muchas veces hubiéramos podido decir también que lo estaba de experiencia *política* [62].

---

58 *El fracaso,* pág. 150.

59 *Historia y misterio,* pág. 28.

60 «La philosophie politique de Rousseau», *Rev. Sc. ph. Th.,* 56 (1972), pág. 569.

61 *Historia y misterio,* pág. 105.

62 *Ibidem,* pág. 107.

En efecto, dice Lacroix, el Estado no es solamente administración de cosas, sino también gobierno de personas. Tiene por finalidad directa llevar a su más alto grado de perfección la sociabilidad humana. Por delante de ser consciente, debe proclamar y hacer el bien imponiéndolo mediante la compatibilización de los proyectos económicos ordenados hacia un objetivo más total, que es el bien común de la sociedad entera. La subordinación, continúa el personalista, de la economía a la moral se hace por mediación de la política y no de lo exterior: sólo es posible porque la experiencia económica se halla siempre atravesada de experiencia política y de experiencia moral [63].

En consecuencia, la verdadera política es la ética en acción, y es por esto por lo que la política y la educación se coimplican. De ahí la importancia de una interpretación correcta de este elemento, tan fácilmente prostituible y sujeto a ideologizaciones peligrosas [64]. La educación prepara al hombre y al ciudadano, pero sólo la política le realiza [65]. Cultura y democracia han de ir tan unidas que sean una sola cosa, no sólo para formar una cabeza bien llena, sino para conformar una cabeza bien hecha, al decir de Montaigne [66]. De ahí también que «en el límite, moral y lógica se identificarían, no siendo la lógica más que una moral del pensamiento, y la moral una lógica de la acción» [67]. La virtud capaz de aunar pensamiento y acción es para Lacroix la virtud de la sinceridad, de acuerdo con el ideal clásico de que la bondad del actor es función de la verdad del conocimiento, de suerte

---

[63] *Ibidem*, pág. 114.

[64] *La philosophie politique de Rousseau*, pág. 575.

[65] *Ibidem*, pág. 571.

[66] *La démocratie et le droit à la culture*. Société européenne de culture, Venisse, 1969, pág. 7.

[67] *La pensée et l'action* (I. S. E. A., n.º 79, París, 1959, serie M, n.º 4, pág. 4).

que la acción no podría ser buena si el pensamiento no fuese cierto [68].

Si esto es cierto, y para Lacroix lo es, entonces lo esencial para el hombre es el juicio moral que lleva sobre el orden o desorden en el que vive. Entonces, la moral no debería ser equiparada única y exclusivamente a un conjunto de normas de conducta, la clásica actitud «moralizadora» o de «moralina» en el sentido de la mala fe sartriana, pues la moral sin política no es más que hipocresía. La crisis actual no puede ser superada más que por una toma de conciencia más adecuada del hecho de que los hombres son responsables de las contradicciones que les dividen y les impiden descubrir la solidaridad que les une objetivamente y que es la sustancia del universal humano. La política es la ética en acción. De ahí, como enseñara Mounier, la necesidad de una revolución permanente de las almas para la revolución institucional [69].

Ahora bien, ¿qué instancia política concreta implican estos principios políticos para Lacroix?:

> Entre las corrientes actuales, las más importantes son marxismo y anarquismo, sea cual fuere la forma en que se presentan, sin que ello signifique que tengamos la intención de reivindicarlos y de hacer de ellos movimientos personalistas, si bien la comprensión de tales sistemas, y en general de todo sistema, implica una *simpatía metodológica* que no excluye ni la firmeza ni el rigor de las propias convicciones [70].

Y añade:

---

[68] *Ibidem.*

[69] *Le personnalisme comme anti-idéologie,* págs. 148-150. Cfr. igualmente los trabajos de Jouhaud, M., «Un philosophe personnaliste. Jean Lacroix» (*Cahiers Universitaires Catholiques,* enero, 1958, París, págs. 167-187) así como de Fesquet, H., «Jean Lacroix analyse la nature et la vocation de la famille» (*Le Monde,* 19 julio de 1957).

[70] *Le personnalisme comme anti-idéologie,* págs. 148-150.

Un pensador yugoeslavo, Stevozas Stojanovic, que no quiere retocar el marxismo, sino desarrollarle, en *Critique et avenir du socialisme* se esfuerza por descubrir el sentido y el espíritu de Marx y su método de pensar. Estima que el marxismo no puede vivir y progresar más que abriéndose resueltamente a otras tendencias, especialmente al «personalismo». Es lo que hizo Marx... Lenin ha afirmado justamente que el marxismo no se construyó más que haciendo la síntesis de todo lo que la civilización de su tiempo había producido de más elevado: la economía política inglesa, el socialismo francés, la filosofía alemana. Pero esta síntesis está hecha con un mismo fin: la creación del hombre nuevo... El colectivismo revolucionario debe acabar en el personalismo socialista... Esta inspiración personalista, a veces difícilmente visible en el marxismo, es indiscutible en el anarquismo. Es en Proudhon, el pensador anarquista más profundo y más humano, el más realista también de los socialistas «utópicos», en donde se encuentra lo mejor de esta inspiración personalista... Comunistas y anarquistas son hermanos enemigos. Su fin es idéntico, la desaparición del Estado, pero sus medios son opuestos. Unos y otros quieren la desaparición de la *política*, pero los primeros por medios políticos, por una dialéctica de la lucha de clases y de fin del Estado en el período de dictadura del proletariado; los segundos, por la supresión inmediata de la política gracias a la realización verdadera de la reciprocidad de los lazos sociales. Si el anarquista es ante todo un revolucionario, no se puede olvidar que revolucionar es contestar, y que toda contestación es testimonio. El testimonio anarquista es y será necesario a toda sociedad que quiere mantener el espíritu de libertad. Pero sin duda nunca hay puros comunistas ni puros anarquistas. Las dos tendencias se mezclan más o menos frecuentemente con otras cosas en el corazón de casi todo hombre moderno. Su oposición inevitable causa la división de la juventud y el mayor desconcierto de las aspiraciones revolucionarias actuales. La causa de esta debilidad es ante todo, en uno y otro lado, la insuficiencia del análisis de lo político. En realidad, la dimensión política es esencial al hombre. Lo que quiere la humanidad es *escribir la historia*, y la política es esencialmente esta escritura. La obra propia de la inspiración personalista no es destruir toda política, sino construir una política sin enemigo. El

fin de la política es la realización integral de la sociedad humana [71].

Como para Lacroix todas las verdades de un «sistema» (como decíamos al principio) se coimplican, este pensamiento puede comprenderse igualmente, y hasta mejor, desde otro plano. Para Lacroix, todo gran pensamiento nacido fuera del cristianismo comporta, directamente o no, peligros para todos los cristianos, en tanto no sea comprendido, demostrado, integrado por el pensamiento católico. Es este trabajo de comprensión y de integración el que expone a los peligros. Sin embargo, es necesario. La condición de su éxito es que sea realizado con una honestidad intelectual absoluta y una gran simpatía metodológica [72]. Con otras palabras, es imposible estudiar seriamente una doctrina fuerte y profunda sin ser tentado por ella. Siempre ocurrirá que una cierta proporción, variable, de trabajadores intelectuales que operan esta especie de reconocimiento será conquistada y abandonará la fe cristiana. Para reducir, si no para descartar totalmente, tal latencia del peligro se necesita, en la medida de lo posible, una doble condición. Por una parte, la vanguardia intelectual debe estar en unión estrecha con el pueblo cristiano del que forma parte. *Sentire cum Ecclesia* es, en efecto, no sentirse nunca aparte; no solamente exige no sentir ningún desprecio por el otro, sino que además ha de saber en su interioridad que la *teoría* cristiana es también una *praxis*, que no se avanza en la propia reflexión más que con el concurso de los otros católicos y gracias a los méritos mismos de su existencia cristiana. El perfeccionamiento de

---

[71] *Ibidem*, págs. 135-143.

[72] *La crise intellectuelle du catholicisme français*, pág. 55.

las esencias y los dogmas no resulta solamente del esfuerzo intelectual de algunos, sino de la práctica de todos [73].

Si hubiéramos de resumir este estudio sobre Jean Lacroix, tal vez podríamos caracterizarlo reductivamente como un personalismo transpersonalista por cuanto se abre a un sistema amplio, a la presencia de Dios por medio de sus vestigios, y por cuanto es a la vez una llamada a la relación interpersonal en todos los terrenos, el político y —*sensu lato*— el eclesial. Este personalismo transpersonalista [74] tal vez sea lo radicalmente común a todos los personalistas, que ponen a la persona no como una sustancia absoluta (sería flaco servicio a la persona, un fetichismo de lo siempre móvil), sino como un *entre* [75], cuyo constitutivo esencial es el trascenderse a sí mismo hacia el otro.

---

[73] *Ibidem.*
[74] *Fuerza y debilidades de la familia,* pág. 120.
[75] *Le personnalisme comme anti-idéologie,* pág. 59.

MAURICE NÉDONCELLE

RASGOS BIOBIBLIOGRAFICOS

Maurice Nédoncelle nace en Roubaix en el 1905 [1]. Su primer profesor de filosofía fue Petit, que en 1921 le despertó a la reflexión profunda. Su juventud queda marcada por el influjo del mundo francoparlante: por Bergson, Blondel y Brunschvig. Ordenado sacerdote, fue profesor de filosofía de 1930 a 1945 en el Collège Albert-de-Mun. De 1943 a 1945 explica filosofía en las Facultades Libres de Lille; desde 1945 dicta clases de teología católica en la universidad de Strasburg, llegando en 1956 a Decano de dicha Facultad. Es prelado del Papa, Doctor en Letras y en Teología. Doctor honoris causa por la universidad de Louvain, Presidente de la Asociación de profesores de filosofía de las Facultades Católicas de Francia, etc.

Nédoncelle también es un prolífico autor. Ante la imposibilidad de rendir cuenta detallada de toda su obra (unos doscientos títulos) remitimos al volumen-homenaje consagrado a él por sus discípulos, volumen en que vienen especificados todos los títulos y reproducidos algunos trabajos: *Explorations personnalistes*, Aubier, Montaigne, 1970, 279 pá-

---

[1] Detalles bio-bibliográficos en el libro, detallista pero no muy profundo, de su alumno Crispino Valenziano, *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1965. Contiene correspondencia con el personalista francés.

ginas. Señalemos sólo sus obras más conocidas entre el público español:

La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne, Aubier, París, 1942 (3.ª ed. 1962).

De la fidelité, Aubier, París, 1953.

Introduction à l'esthétique, PUF, París, 1953 (5.ª ed. 1967). Traducción castellana de B. S. Escudero, con *Introducción* de J. Agüer, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1966.

Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Aubier, París, 1957.

Personne humaine et nature, étude logique et métaphysique, Aubier, París, 1963.

Intersubjectivité et Ontologie. Le défi personnaliste, Nauwelaerts, Louvain, 1974.

Las influencias filosóficas que más huella han dejado en Nédoncelle no son las que normalmente se le atribuyen. En carta a C. Valenziano ha de reconocer expresamente:

> Maestros que se me atribuyen sin razón son:
>
> Newman. Ha influido en la formación de mis ideas filosóficas menos que los «poetas filósofos» ingleses o alemanes. Me interesé por él debido a las circunstancias (a instancias de los editores), al comienzo con poca simpatía, y sin tenerlo nunca por un filósofo propiamente dicho. Después de algunos años me pareció cada vez más rico (particularmente su ensayo titulado «Essay on Development»), pero esto sólo tardíamente.
>
> Marcel. Antes del 1943 había leído poquísimo de él: el artículo «Aproximaciones al misterio ontológico». No le he estudiado nunca de cerca, ni siquiera su *Journal métaphysique.*
>
> Lavelle. Antes de la guerra había dado una lectura a *De l'Acte* (del que tomé la disposición tipográfica de *La réciprocité des consciences*). Hacia el 1941 leí atentamente *L'erreur de Narcisse* para hacer una recensión en *La vie intellectuelle.*
>
> Le Senne. Me serví de *Le Devoir* para mis alumnos de filosofía antes de la guerra (a propósito del método de las ciencias: descubrimiento de los gases raros de la atmósfera). Pero estas lecturas, todas ellas, fueron ocasionales y superficiales.

> Las influencias precisas y dominantes sobre mí fueron:
>
> Las influencias recibidas antes de toda reflexión adulta, y por ello tal vez muy profundas.
>
> Las influencias en parte habidas por un cierto atractivo intelectual, las tres «B»: Bergson, Blondel, Brunschvig (Bergson más que Blondel, y Brunschvig por oposición a él, luego de numerosas conversaciones).
>
> Los anglo-hegelianos, más en la búsqueda de los problemas que en las soluciones.
>
> Max Scheler: *Nature et formes de la sympathie* [2].

Si estas han sido las influencias recibidas por Nédoncelle, a su vez no podemos decir de éste que se haya convertido en un pensador muy influyente. Pese a su originalidad, a nuestro juicio, Nédoncelle, lo que igualmente ocurre con el menos original pero más dúctil Lacroix, no ha formado escuela. De los pensadores personalistas, sólo Mounier la creó, y actualmente va en camino de ello Paul Ricoeur, donde algunos personalistas tienen depositada su esperanza de recreación más allá del modelo Mounier.

Comencemos, pues, a ver cuál es el lugar que ocupa Nédoncelle en el concierto personalista, empezando por su pensamiento político, aunque no se pueda hablar de tal en él.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

A fin de explicitar el lugar propio de Maurice Nédoncelle en el movimiento personalista, nos vamos a tomar la libertad de reproducir fragmentos de su correspondencia con Carlos Díaz. Helos aquí:

> Respondiendo a las cuestiones que usted tiene a bien plantearme, he de decirle que soy un animal «apolítico». Sin duda

[2] *Op. cit.*, págs. 83-84.

se encuentran acá y allá en mis libros consideraciones sobre la moral social (en *Conscience et Logos*) o sobre el esfuerzo civilizador) (en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*). Pero creo que la vida colectiva es en gran parte infra-racional e infra-personal. La intersubjetividad personal me parece limitada muy frecuentemente a la díada (relación de dos) o a pequeños grupos... Lo que me ha interesado es el estudio fenomenológico y filosófico de la persona, mucho más que el de la comunidad socio-política. Esta actitud la defiendo también en eclesiología: para mí, desde el punto de vista teológico, la Iglesia es divina no porque sea una sociedad, sino *pese* a ello...

Adivinará usted ya a partir de aquí la respuesta que doy a sus diferentes preguntas: con o sin razón, estoy al margen de la política. Sin embargo, pienso que la Iglesia debe dar un mensaje de orden social, pero ateniéndose a principios estrictamente religiosos y evangélicos. La mayor parte del tiempo, el papel del cristiano en tanto que cristiano será el de ocuparse de los desgraciados que no interesan a nadie, por ejemplo de los viejos abandonados. Es un papel de precursor: descubrir las causas que no gozan aún del apoyo de ningún sindicato (como hizo San Vicente de Paul recogiendo a los niños abandonados; ahora es la asistencia pública quien lo hace). Pero si la Iglesia quiere rivalizar con los movimientos sindicales o políticos, abandona su papel y es rápidamente sobrepasada y utilizada. Comprendo muy bien que señale las injusticias, pero a condición de no olvidar que la Iglesia tiene un mensaje específico, el de hablar de Dios (del mismo modo que el artista debe guardar su especificidad y no abdicar poniéndose al servicio de un fin político). La gran tentación de la Iglesia es la voluntad de poder; no creo que el clericalismo haya desaparecido en Francia: solamente ha cambiado de signo. En lugar de apoyar a la derecha, viene en socorro de la izquierda; es frecuentemente un conformismo con el anticonformismo porque el anticonformismo se ha puesto de moda [3].

Estas razones son las que llevaron a Nédoncelle a rehusar, en abierta antítesis frente a él, la colaboración solicitada por

[3] *Carta a Carlos Díaz*, 7-2-1973. Cfr. también *Le chrétien appartient à deux mondes*, Ed. du Centurion, París, 1970, págs. 125 y 150.

Mounier para las actividades de los grupos *Esprit*, revista y movimiento:

> He conocido y querido a Mounier. Era un hombre admirable, a la vez profundamente «místico» y lúcido (sufrió durante los últimos años de su vida muchas decepciones en su tentativa de diálogo con los marxistas). Él hubiera querido hacerme participar en la vida de *Esprit*, pero yo siempre me quedé un poco al margen de este movimiento, aunque tuviese amigos allí. La razón estaba en que yo no podía compartir las convicciones socio-políticas que eran las suyas. En breve: mi postura es la de participar lo menos posible en la política, porque, sobre todo, veo siempre en ella una serie de capas impermeables a la razón, dominadas por fuerzas que nos escapan [4].

No solamente se expresa así Nédoncelle en cartas privadas; como decíamos antes, este tipo de aclaraciones, si no con tanto detalle personal, está presente en cualquiera de sus obras:

> Es de una ligereza inconcebible el olvidar que el *homo politicus* es una marioneta. Muy pocos espíritus, a tal efecto, llegan con lucidez al «desencantamiento» (en el sentido lleno de sabor que esta palabra reviste en la historia de Don Quijote). Se imaginan que tienen poder cuando en realidad son baqueteados como juguetes por un va y viene sin fin. La verdad es que estamos sometidos a los ensayos turbios de la naturaleza, esa arquitectura extraña [5].

Bien clara queda la irracionalidad de lo político en esta cita. No es de extrañar su sabor tradicional. Maurice Nédoncelle, en una Francia donde aún son posibles las libertades formales, goza de libertad para abstenerse políticamente frente a la política oficial francesa. Y aunque desde nuestro propio punto de vista dicha abstención sea —con palabras

[4] *Ibidem.*

[5] *La réciprocité des consciences*, Aubier, París, 1942, pág. 170.

de Mounier— ilusoria, sin embargo la ausencia de miseria en los estratos que Nédoncelle conoce en Francia, el régimen formal en materia política, y su especial y privilegiado estatuto de profesor universitario explican (que no justifican) este apoliticismo: ¿Qué hubiera opinado Maurice Nédoncelle de la irracionalidad de lo político de haber padecido hambre, persecución, y política aparentemente neutra que reprime sin contemplaciones? Hubiera estado de acuerdo con otro personalista en la crítica acre a tal apoliticismo falso [6].

Jean Lacroix, por su parte, se encarga de matizar las razones no psicológicas, sino metafísicas, del «desencantamiento» político de un Nédoncelle nunca encantado por la política:

> En el movimiento personalista, al menos en su origen ligado a la revista *Esprit*, Maurice Nédoncelle ocupa un lugar aparte en el pensamiento más intimista en un sentido, o al menos más interior. No se trata de que niegue el papel de la sociedad. Pero desconfía del *engagement* en tanto que sería una subordinación de la persona. Toda filosofía de la historia le parece peligrosa. La ciudad pone en peligro al individuo... Hablar de puro intimismo sería confundir la psicología y lo individual. Pero en un tiempo en que los filósofos declaran que el interior no existe, ha querido salvar la interioridad de la vida espiritual. Y esto es sin duda lo que le ha llevado a ser en Francia el metafísico del personalismo. A una filosofía que a veces corría el peligro de aparecer como un eclecticismo cuidándose sobre todo de su inserción política, la tesis de 1942 sobre la *Reciprocidad de las conciencias* le daba un estatuto metafísico [7].

Para completar las razones propiamente filosóficas de esta actitud metafísica, transcribimos otra carta a Carlos Díaz:

---

[6] Doménach, J., *Una Iglesia en marcha. Textos y documentos del catolicismo francés 1942-1962*, Ed. Península, Barcelona, 1966 (En colaboración con Robert de Montvalon).

[7] Lacroix, J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pág. 115. En tal sentido, también Mounier, *Oeuvres*, IV, pág. 785 y *Oeuvres*, III, pág. 450.

He aquí ahora algunos elementos de respuesta a las cuestiones que tiene usted a bien plantearme:

1.º) Es evidente que un análisis económico-social ofrece un interés filosófico, pero lo creo menor que el del análisis fenomenológico de las relaciones existentes entre la persona y la sociedad (o más aún, las sociedades). La vida económica y social está en parte constituida por impulsiones y estructuras que son en realidad infraconscientes y prepersonales; bajo este aspecto, no pueden aclararnos sobre la persona tanto como la fenomenología. Verdad es, por otra parte, que las relaciones económico-sociales son debidas a iniciativas personales que engendran un sistema colectivo. Pero, o bien este sistema adquiere una independencia, escapa a las iniciativas personales y condiciona nuestros comportamientos, resultando entonces una especie de cosa extrapersonal o infrapersonal (lo que es casi fatal cuando el círculo de los participantes se hace grande y dura), o bien su objetivación no le impide ser una expresión transparente y dócil de las conciencias, y en este caso pasa a ser un sector de la fenomenología persona-sociedad, englobado en un «nosotros». En otros términos, el análisis de las relaciones económicas y sociales como hecho de naturaleza me parece filosóficamente más pobre que el análisis fenomenológico de las relaciones persona-sociedad. En cuanto al análisis de las relaciones económico-sociales como hecho de civilización, queda bajo el recinto de la fenomenología. Pero la civilización económico-social, que es una especie de objeto-sujeto, y que es una forma periférica del «nosotros» es siempre frágil y está amenazada con caer en la naturaleza infrapersonal (mucho más que las otras formas de civilización, tales como el arte). Yo no creo que estas relaciones sean creadoras por sí mismas; en el mejor de los casos, no pueden más que transmitir o conservar las iniciativas personales.

2.º) Fuera de la fuerza del ejemplo, el único medio de expandir la filosofía personalista en el pueblo es la educación: la relación socrática del maestro y del discípulo, sobre todo bajo su forma diádica; luego, en una medida decreciente, las influencias atenuadas o fácilmente ambivalentes del libro, de los mass-media culturales, etc...

3.º) No creo que la política pueda realizar la verdadera reciprocidad de las conciencias. Todo lo más puede acercar a ella

quitando de enmedio ciertos obstáculos. Pero lo que es terrible en política es que para evitar ciertos abusos se han creado otros, o que para vencer a un adversario al que se reprocha su violencia, su astucia y su corrupción sean precisos al menos tanta violencia, astucia y corrupción como las suyas.

Le concedo a usted, sin embargo, que hay diversas esferas de política (más o menos local, más o menos federal, etc...), y también que si el poder corrompe (y el poder absoluto corrompe absolutamente), la esencia del poder o de las responsabilidades deforma (y la ausencia absoluta de poder o de responsabilidades deforma absolutamente).

4.º) ¿Será el personalismo tal y como yo lo concibo ineficaz para transformar el mundo, será un sistema muerto? Aparentemente sí, como la música de Bach o la escultura de Miguel Angel. Realmente, no, pues trabaja a largo plazo, por anticipación e invención, favoreciendo la creatividad del amor cuyas iniciativas pueden así generalizarse en instituciones justas.

5.º) La transformación o conversión personalista no es *puramente* interiorista; apunta siempre a una obra por lo que yo llamo la transformación de las cualidades naturales en cualidades expresivas. Esta transformación es ya inmediata en el círculo individual o interindividual, ya diferida en las consecuencias civilizadoras a largo plazo [8].

Me pregunta usted sobre la pobreza. Sin poder imitarlos, he admirado a amigos que compartían la compañía de los pobres hasta *recibir* de ellos una parte de su comida. Es el pensamiento primitivo de San Francisco de Asís... En el Evangelio hay dos concepciones de la pobreza: la de los sinópticos y la de Pablo, que es la de trabajar para ganar la vida [9].

Ineludiblemente, de estos compromisos teóricos habían de desprenderse corolarios prácticos, que esta vez se encuentran expresos en un libro de Nédoncelle:

¿Es preciso hablar de corolarios políticos y sociales en el personalismo? Dudaríamos mucho en hacerlo. Está sin duda la afinidad con el espíritu federal, y los ciudadanos animados de

[8] *Carta a Carlos Díaz*, 8 marzo, 1973.
[9] *Carta a Carlos Díaz*, 8 febrero, 1973.

> semejante ideal deben negarse a las soluciones de tiranía o de nivelamiento en los partidos a los cuales se adhieren. Pero la sabiduría consiste en no esperar demasiado de la vida colectiva, por estar demasiado próxima a los sobresaltos de la naturaleza y ser indigente espiritualmente. Conserva o transmite ciertas iniciativas personales gracias a las cuales se forma penosamente una civilización; pero demasiado frecuentemente las degrada... Es verdad que la ilusión de poder moderar la sociedad según el querer humano en el corto espacio de una generación es muy tenaz en el hombre; pero no deja de ser una ilusión.
>
> Si el personalismo no puede ser patrón de ningún partido, puede suscitar un espíritu de equipo entre individuos que pertenecen a vertientes diferentes de una misma organización económica o social... El espíritu personalista consiste en descubrir sin cesar los conductos gracias a los cuales la acción del hombre sobre las cosas no se opone ya a la puesta en valor del hombre por el hombre. El papel urgente consiste en trabajar en esto, en lugar de ceder a la borrachera de las técnicas... Tal movimiento no se acaba, pero puede estimarse que merece la pena recomenzar continuamente [10].

Esta politicidad atenuada contrasta con la acentuada de otros personalistas. Y puesto que Nédoncelle pasa por ser el metafísico del grupo, veamos su metafísica.

EL PERSONALISMO METAFÍSICO

Si el personalismo suele ir acompañado de una cierta tendencia que podíamos denominar «democrática», entonces Nédoncelle no es personalista. Si el personalismo es, por otro lado, una visión existencial de las realidades humanas, entonces ¿hasta qué punto es compatible con una concep-

---

[10] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, París, 1957, pág. 266.

ción personalista adjetivable como «metafísica»? No sin reticencia dice nuestro pensador:

> La vía que seguiremos será probablemente juzgada personalista, y nos es difícil rehusar esta etiqueta, aunque todas las etiquetas tengan sus peligros [11].

Y, un poco más patéticamente, dice en otra obra:

> El personalismo ha resultado vago y publicitario hasta más no poder. Está incluido en una política bienpensante cuyas intenciones son respetables, pero que no tienen nada que ver con una investigación filosófica. El espíritu de investigación ha muerto en él: no es más que un slogan. A veces deseo furiosamente renunciar a una etiqueta tan decepcionante y encontrarme solo, lo que por otra parte no cambiaría en nada mi situación, pues siempre me he mantenido un poco al margen de las escuelas, con las ventajas e inconvenientes que eso puede entrañar [12].

De todas maneras, la atracción es más fuerte que la retracción, y pese a las dificultades del emplazamiento de Nédoncelle en el seno de la corriente personalista, fuera de ésta no tendría sentido:

> ¿Qué significa la etiqueta de personalista? Si nuestra conciencia personal no fuese más que una mentira; si, en otros términos, el fondo de realidad no tuviese nada que ver con las personas, no cabría hablar de personalismo. Una doctrina semejante no sería entonces más que un «divertimento», incluso sería una especie de vicio en filosofía. Profesar sinceramente el personalismo es tener ya de entrada a la persona por algo importante en la estructura del mundo. Con mayor razón se podrá declarar uno personalista si estima que las personas son los únicos seres reales... No podemos en buena lógica reclamar el respeto de la persona humana en la acción moral y en la

---

11 *Introducción a la estética*, Ed. Troquel, Buenos Aires.
12 *Personne humaine et nature*, Aubier, 1963, pág. 11.

organización de la sociedad sin estar primero convencidos de que la persona es un aspecto fundamental de la realidad.

Incluso así delimitado, el personalismo puede significar doctrinas muy diferentes. Yo he expuesto en otros lugares los principios de mi elección, y tratado de justificarles. No será inútil resumirlos aquí en forma muy esquemática.

En primer lugar, amor y persona me parecen intrínsecamente unidos. Bajo la forma más completa, el amor no puede no ser personal, y la persona no puede comprenderse fuera de una red de amor entre sujetos. La existencia de una relación de amor entre conciencias es el hecho que he estimado privilegiado y que me ha servido de punto de partida.

En el amor hay una voluntad de promoción mutua, un deseo de ayudar al otro a ser una perspectiva universal, a poseer para darse, a no aislarse, sino a establecer el orden de todos los sujetos y a encontrar allí mismo su propio desarrollo. Así, la relación fundamental de dos conciencias, a la que se puede llamar *díada,* lleva a descubrir y a definir la naturaleza personal en lo que ella tiene de esencial. Sostener, como yo lo he hecho, que la persona es una perspectiva universal es, en un sentido, respetar la vieja fórmula según la cual es un individuo racional. Pero es añadir algo que en principio no se ve en la definición clásica, y que es la importancia radical de una inserción en el orden concreto y total del amor.

Si este principio es justo, se sigue de él una cierta continuidad de las personas. Hay en el «tú» una fuente, y no un límite, del «yo». De otro modo: sería preciso convenir que la persona no está jamás completamente hecha: tiene ante sí un programa, busca llegar a ser haciendo llegar a ser a otros «yo». Esta vocación tiene por contrapartida una «personificación» que es progresiva y laboriosa. Sólo intermitentemente se apercibe el ser que se es en la obra que se realiza. Pero dado que nos orientamos sin realizarnos jamás enteramente, por ello la experiencia interna no nos muestra jamás, hablando propiamente, la creación de una persona por otra. Las relaciones interhumanas muestran una influencia recíproca; pero incluso poniendo las cosas en el mejor de los casos, no reteniendo más que momentos privilegiados, está bien claro que un hombre no es totalmente la causa, ni totalmente el efecto, de otro hombre. Incluso en la procreación, los padres no son más que modestos

instrumentos de un acto que les sobrepasa. Brevemente: el hecho de la influencia interhumana me hace discernir que mi querer procede de otros quereres, y que mi libertad es una ratificación; empero, esta relación no va jamás hasta el fondo de mi ser.

Por esto, la aparición y la consolidación final de nuestras personas no pueden explicarse más que si hay una trascendencia divina. Tal es el *segundo rasgo* del personalismo como yo lo concibo. Es solamente en Dios en donde el orden de las personas tiene su asiento. La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros mismos que fuera a la vez la realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo, ni por la colegialidad de todos los «yo». No puede explicarse más que por un Dios, y este Dios debe ser personal en cierta manera. Nosotros no solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios, y lo estamos en nuestra integralidad: la fenomenología del *cogito* concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer, la prueba de Dios se acaba en la experiencia mística. El nervio de ello es la coincidencia primitiva de la libertad creada con el acto creador que nos hace ser para nosotros mismos y que se impone en nosotros, con o sin nosotros.

Un *tercer y último* aspecto de mis tesis es el siguiente: el personalismo tal como yo lo comprendo es una filosofía que debe dejar un sitio a lo impersonal bajo sus formas más diversas. Hay una serie de realidades que proceden de lo impersonal, como la materia y los cuerpos; es decir, una serie de realidades prepersonales que preceden al despertar de las conciencias... y, en fin, hay en los mundos de lo impersonal el turbador misterio de lo anti-personal, que se dibuja ya en la naturaleza exterior y que se instala en la historia humana. Pero una conciencia que no atraviesa lo impersonal y que no se ha contrastado con sus formas variadas, por muy atroces que fuesen, es una conciencia intolerable. Yo no quiero un personalismo fácil y bendecidor, incapaz de arrostrar el desafío de lo impersonal [13].

---

[13] *Conscience et logos. Horizonts et réflexions d'une philosophie*

Como puede observarse, los rasgos de prevalencia ontológica del ser personal, subordinación ante la presencia de la Persona divina y sentido de lo mistérico son tres caracteres nédoncellianos que no están ausentes del personalismo de otros. Sin embargo, la exaltación nédoncelliana del amor y las relaciones interpersonales dentro del mismo amor parece como un exceso optimista, por mucho que se pretenda dar cabida a lo impersonal y lo irracional. ¿No será una opción personal, permisible pero indigna de ser elevada a categorías filosóficas, la que lleva a nuestro pensador a afirmar lo que desea y, un tanto voluntariamente, a hacer evidente lo que es de suyo inevidente?

Así puede parecer a quien no comparta sus tesis. Sin embargo, Nédoncelle, después de su profesión explícita personalista en el sentido de defensor a ultranza de cuestiones como «persona», «Dios», «amor», «comunicación», etc., va a pasar a construir todo lo que él llama una *fenomenología de la persona,* o sea, nada menos que —en su sentido más literal— una construcción teórica pretendidamente exenta de prejuicios y de actitudes subrepticias. Pero ¿es posible una fenomenología con los caracteres básicos de la filosofía nédoncelliana?

Todo depende de qué se entienda por fenomenología. Si por tal nos atenemos con rigor a la filosofía defendida por Edmund Husserl, en el sentido de una ciencia rigurosa y preteorética, en el sentido de que no está supeditada a ningún tipo de teorías previas e indemostradas, entonces el personalismo es imposible como fenomenología estricta y husserliana. Si por el contrario entendemos el término fenomenología como nos fue legado en la tradición hegeliana, entonces, en-

personnaliste, Editions de L'épi, París, 1961, págs. 7-11. Esta larga cita resume como ninguna otra la concepción personalista, en sus rasgos generales, de Nédoncelle.

sanchando la manga de las realidades noéticas, resulta todo posible. A costa de que todo pueda ser imposible. Con otras palabras: partiendo de opciones extra-racionales (por supra, o por infrarracionales), entonces llegamos a una «visión del mundo» todo lo amplia que se quiera, pero todo lo exenta de rigor que se quiera. Lo que a nuestro juicio no debería hacer el personalismo de Nédoncelle es presentar como estrictamente filosófica, como fenomenológica, una filosofía personalista tal como él la entiende. Hubiera sido de más congruencia interna el afirmar para su propia filosofía no el estatuto de cientificidad fenomenológico, sino el de una visión del mundo amplia y discutible, pero pensada y sólida. Así como Mounier presentó su personalismo como una visión del mundo, y como Lacroix le presenta como una antiideología (en realidad, como una visión del mundo), Nédoncelle lo presenta como una filosofía rigurosa, cuando las tres son —como casi toda la filosofía habida hasta el presente— visiones del mundo: sugerentes, discutibles, hipotéticas, grandiosas y a veces irreales. En consecuencia, al reclamar para el personalismo el papel de «cosmovisión» (la *Weltanschauung*) no negamos su seriedad, sino que reconocemos la parcialidad de su seriedad. Y lo mismo le ocurre a otras visiones del mundo (sobre todo cuando se trata de visiones del mundo con implicaciones praxeológicas), pese a que no lo quieran reconocer, las cuales, a su vez, se planteen como filosofías «puras», sin mezcla de irracionalismo alguno (marxismo, positivismo lógico, etc.). En una palabra: al rechazar la caracterización de «fenomenológica» para la filosofía de Nédoncelle, no queremos sino llamar la atención de que el personalismo no es filosofía fenomenológica estricta; más aún, de que hasta el presente siglo XX apenas ha habido ninguna filosofía «rigurosa». O tal vez, lo que es ya más

discutible, que la filosofía no podrá ser nunca rigurosa: ¡La misma ciencia es tan poco rigurosa!

Pues bien, ni dentro ni fuera del personalismo cabe la filosofía pura. En este sentido es modélica la «Introducción» de Julia Agüer a la *Estética* de Nédoncelle. Dice allí:

> Es verdad que poner el punto de partida en la presencia de la relación, que no ocurre, además, la mayoría de las veces, es de alguna manera aceptar en la base del pensar *un estatuto indemostrable según las categorías de la demostrabilidad abstracta,* frente a lo que propone el conocimiento suministrado por la lógica de los conceptos, si no por una nueva clase de lógica, la lógica de las personas, que rige en el ámbito de la comunión fundada en el amor. En el fondo, sigue Julia Agüer, Nédoncelle sostiene que el mundo de los valores es ineficaz para consolidar y realizar el destino de las personas, reino de lo espontáneo y lo imprevisible... En una palabra, si el valor fuera lo supremo, el cumplimiento de las personas sería la realización del hombre en cuanto especie, pero como sabemos que la especie es un universal sin realidad subsistente fuera de los hombres singulares que realmente existen, realizar el hombre como especie consistiría en el vano intento de realizar una abstracción [14].

De ahí que a Nédoncelle le cuadren las más opuestas calificaciones: la de M. F. Sciacca, que le caracteriza como «platónico-agustiniano» [15], así como la de Mounier, que le sitúa en la vertiente existencial del personalismo, en la medida en que, como ya sabemos, no se trata de un existencialismo marcado por la preocupación política o la sociología, sino de un existencialismo metafísico, en tanto está realmente preocupado por elucidar a nivel profundo el comportamiento de los existentes, los hombres.

---

[14] Agüer, J., «Introducción» a la *Introducción a la estética,* Editorial Troquel, Buenos Aires.

[15] M. F. Siacca, *La filosofía hoy,* tomo II, Editorial Miracle, Barcelona, 1961.

El mismo Nédoncelle, por otra parte, esboza su propia autocrítica a la fenomenología, a la vez que —por paradoja— la pretende para sí, aunque tal vez sólo nominalmente (del mismo modo que el personalista Lacroix defendía sólo nominalmente que la filosofía personalista no era filosofía). Veamos por ejemplo esta crítica a la fenomenología:

> Algunos dicen que una metafísica general precede a la filosofía de la persona, y que a partir de los resultados obtenidos por una y otra se intenta por fin llegar a la naturaleza del amor. Pero el orden que yo he seguido es inverso a éste; es mucho más inductivo que deductivo; supone un *va-y-viene* e incluso una ósmosis entre la fenomenología y la metafísica... La misma objeción ha sido hecha al autor de *El Ser y la Nada*: ¿No transforma Jean Paul Sartre su experiencia particular en ontología?... Dificultad parecida puede oponerse a todos los fenomenólogos con pretensiones filosóficas, por cuanto no habría paso de la fenomenología a la metafísica... Siendo parcial, la experiencia humana es deformante y parcial. No hay experiencia metafísica... La fenomenología y la metafísica pueden en realidad tener una región de inflexión. El punto de vista de Bradley era más defendible: se contentaba con exigir que los datos no fuesen contradictorios... Por eso no excluía a priori el enraizamiento del dato en el absoluto, sino que estimaba por el contrario que si hay un absoluto debe ser perceptible en el dato [16].

En suma, que, después de lo dicho, mejor hubiera sido —a nuestro juicio— para Nédoncelle hablar de opción teórica personalista que de «fenomenología» del personalismo, como el mismo Nédoncelle acaba reconociendo en cabeza ajena.

Y dicho esto, que por nuestra parte supone una enmienda a la totalidad del método nédoncelliano, veamos sin más preámbulos cómo se desglosa en este autor el programa general anteriormente esbozado sumariamente, siguiendo la terna

---

[16] *Personne humaine et nature*, pág. 16.

persona-amor-Dios, que a nuestro parecer es absolutamente nuclear en la metafísica nédoncelliana.

LA PERSONA

En muchas de sus obras [17], pero especialmente en las páginas 235-239 de su *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* dibuja Nédoncelle un panorama histórico breve, pero indicativo, de los personalismos habidos en la historia de la filosofía desde Sócrates, pero ninguno de los pensadores examinados, ninguna de las etimologías aducidas, dan una imagen total de la persona humana, a la que no solamente hay que contentarse con describir por aproximaciones, sino que incluso hay que definir por lo que no es precisamente ella. Ya en un libro escrito en 1942, *La réciprocité des consciences*, lo había dicho:

> Se define a la persona por la conciencia de sí, lo que da a entender que el otro está excluido de ella... Todos los personalismos han sido hasta el presente monadologías [18].

Al final de esta misma obra, añadirá:

> Pero para tener un yo es preciso ser querido por otro yo, y a su vez quererle; es preciso tener una conciencia, al menos obscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual. La comunión de las conciencias es el hecho primitivo, el *cogito* tiene de entrada un carácter recíproco... *Otro* no significa *no-yo*, sino voluntad de promoción

[17] Véase por ejemplo su artículo «Remarque sur l'expresion de la personne en grec et en latin» (*Revue des sciences religieuses*, XL, 1965, págs. 34-47), donde evidencia su gran caudal cultural y su profundidad metafísica.

[18] Página 8.

> mutua del yo y, por ello mismo, transparencia del uno para el otro. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia en donde el yo no está absorbido en el fin, sino en donde se puede constatar que tomamos el tú en su alteridad en el momento en que nosotros ya no nos tomamos a nosotros en nuestra particularidad. Cuando nosotros nos vaciamos así de nuestra suficiencia, es decir, cuando renunciamos a nuestros límites y a nuestra separación, encontramos, sin haberlo buscado, nuestra liberación y nuestra subjetividad absolutas. Desde entonces se constituye o se revela una conciencia colegial, un *nosotros* [19].

Tal vez sea éste el punto donde más cerca está Nédoncelle de la fenomenología (el yo no es sin el nosotros, y éste sólo se logra por medio del tú), como ya vimos al examinar la filosofía de Mounier. Tal vez sea también éste el punto en que no haya la mínima discrepancia interpersonalista. Es, por otra parte, una constante hoy encontrable a cualquier nivel del psicoanálisis, del anarquismo —Bakunin dejó en este punto numerosas contribuciones—, del marxismo, etc.

Pero si se quiere conceder al nosotros un mínimo de sentido, entonces hay que tomarle en toda su literalidad, desvelando ambigüedades de lenguaje y planteamientos recíprocamente diferentes. De nuevo con Nédoncelle:

> El lenguaje del encuentro interpersonal es ambiguo... Si el verbo «encontrarse» es equívoco, la noción de un choque inicial no lo es menos. Fichte estimaba que el *Anstoss* es un elemento secundario en el yo, siendo una condición de su fecundidad; era también para él un momento diferente: concernirá al encuentro del tú, que no comporta fatalmente un no-yo, pues el tú puede ser la fuente del yo o la expresión positiva de su voluntad, aunque el querer de uno *es* a tal efecto el otro [20].

---

[19] Página 319. Cfr. también *Groupe et personne: Réflexion philosophique* (Cerdic, Strasbourg, 1971, págs. 146-147).

[20] *Le heurt initial dans la rencontre des personnes,* Sonderdruck aus Begegnung, Köln, pág. 23.

En este camino hacia el nosotros que es el yo, la percepción inicial del «tú» no es, por tanto, un acto que se destaque por su imposibilidad, aunque tampoco se nos dé de golpe y globalmente. Su conocimiento completo —y en esto vuelve a ser el fenomenólogo de las *Abschattungen*— no se dará nunca (persona es máscara etimológica y realmente), y esto no solamente por mi ineptitud para desenmascarar a las personas, sino porque —y sobre todo porque— ni yo ni el otro estamos terminados y porque hasta el momento mismo de morir estamos agregando y sustrayendo predicamentos a nuestra existencia encarnada. Un día descubriremos sus/nuestras mentiras, cobardías, envilecimientos, generosidades, heroicidades. Vivir es sorprenderse hasta en lo más esencial. Esta vocación de sorpresa no anula la irreemplazabilidad del ser personal. Un hombre es un ser cuya vocación consiste en volverse cada vez más irreemplazable haciéndose cada vez más total, y en ese sentido percibir un hombre viene a ser percibir esa llamada a una totalidad siempre original [21].

Decíamos sin embargo en páginas anteriores que este *nosotros* no es el nos-otros de las comunidades políticas, ni —decimos ahora— siquiera el de un grupo apolítico. Grupo y persona no son equipolentes, ni el resultado de una mutua interacción. Al grupo sólo se va por la díada, como veremos a continuación, pero antes hemos de examinar la dialéctica grupo-persona, desde el punto de vista de la reflexión filosófica. Resumamos algunos estractos en donde se apreciará con las palabras mismas de Nédoncelle:

> En principio, el grupo engloba a las personas cuya presencia no puede ser simultáneamente en acto, ni simultáneamente percibido... Por compacto que sea un grupo cultural, profesional,

[21] *Introducción a la estética*, pág. 20.

e incluso familiar, comporta la ausencia espacial, el retraso de la información, el relajamiento de la interacción...

El grupo puede constituir una especie de *espejo* para quienes lo forman. Cada uno proyecta en él algo de su yo real o de su yo ideal; una cierta fusión de horizontes resulta de él en la medida en que la pertenencia al grupo implica la representación de los otros miembros bajo el aspecto de un nosotros afectivo u operatorio. El quedarse en la contemplación del sí mismo individual o colectivo es una etapa en la formación de las personas, pero puede convertirse fácilmente en una deformación, la imprudencia del Narciso...

La misma mediación ambivalente se verifica en otra función del grupo que es la de disociar y de separar las imágenes personales; yo la denominaría función *prismática.* El grupo es entonces un analizador y un selector; no crea nada, pero llega a operar una transformación de las personas por registrar las variantes de sus aportaciones. La función prismática nos cambia sin que nos demos cuenta, como el aire a quienes le respiran. Pero mientras que el aire acoge y mezcla todos los efluvios, el grupo no deja pasar más que ciertas aportaciones, sea a consecuencia de las actividades que uno hace hacia afuera, sea por el prestigio de las personas y de las ideas dominantes, sea en fin por efecto de la mecánica de los mensajes que se encuentran...

Comparando el grupo a un recipiente, ¿reconoceremos para el grupo un papel más directamente creador? No parece. Esta nueva metáfora supone más que una selección. Se produce una combinación de las aportaciones personales, una síntesis de todos. Pero la virtud creadora de las ideas o iniciativas no está en el recipiente: está en los ingredientes procedentes de las personas. El recipiente no ha sido más que un lugar de encuentro para elementos que se armonizan o se combaten. Todo lo que hay de inédito en la influencia del grupo para el bien o para el mal de los participantes y de su causa viene en definitiva de los participantes. Es la influencia de una persona sobre otra la que puede ser creadora. Pero estando en el grupo pasa por una fase anónima. Es preciso comprender que la influencia que se hace anónima no es impersonal; exterioriza pensamientos o actos, nacidos en las conciencias particulares...

En principio, la participación de las personas en un grupo tiene como resultado el atenuar los encuentros interiores y crear una solidaridad entre los participantes. Pero la unión que hace la fuerza endurecerá a la vez la actitud de cada uno con respecto a lo que está fuera del grupo. Si el grupo está cerrado, se rodeará de una capa aislante y procurará una indiferencia cenobítica con respecto a su entorno; si está abierto, acogerá sin duda adeptos o ideas, los integrará a sus personajes o a sus temas dominantes; pero puede que no tenga sino animosidad con respecto a los otros grupos, que serán para él antigrupos. Una oposición podrá deslizarse en el interior de sus propios participantes, y engendrar subgrupos recalcitrantes. En cualquier caso, un grupo es siempre, pues, más o menos un grupo de presión; reparte las presiones por simpatía, indiferencia, antipatía, sea dentro o fuera...

Los grupos, en lo que tienen de específicamente humano, no crean nada de personal o de hiperpersonal, pero transmiten algo de personal a personas cuya condición es vivir en una distancia espaciotemporal.

La inestabilidad es notoria en los grupos informales. Hay tal vez un pleonasmo en el empleo de esta expresión. Pues un grupo es un comienzo. Con el tiempo, o bien se consolida y se institucionaliza, o bien se disloca y disuelve... ¡cuántas veces las fraternidades resultan clanes!...

La persona puede hallar en el carácter informal de los grupos un campo privilegiado para su progreso, gracias a la juventud de las ideologías y al fervor de las cooperaciones. Puede resguardarse allí contra los abusos del poder o la presión de los mass-media. Pero también puede ser víctima de una ilusión que la destruye agradablemente con una sutileza más perniciosa que la de las otras meditaciones colectivas [22].

Hemos transcrito este largo párrafo de un artículo tan reciente como desconocido de Nédoncelle, que sin embargo tiene el mérito de exponer con una claridad poco usual las

[22] *Groupe et personne. Réflexion philosophique* (Cerdic, Strasbourg, 1971). Este artículo es medular, por ser una de las pocas alusiones de Nédoncelle a la vida comunitaria, sin abandonar el tratamiento metafísico.

razones de quienes, como nuestro autor, ven en los grupos un peligro para la vida del ser personal, más que un auxilio y una vía fecunda para el mismo. Espejo, prisma, recipiente, la vida de las comunidades (todo grupo es tan informal, que la adjetivación de informal resulta un pleonasmo) está llamada al fracaso. Los grupos deben descentralizarse, federarse, acabar disolviendo su entidad en las relaciones bipersonales.

Desgraciadamente, dice Nédoncelle, no hay lugar para relaciones interpersonales, a no ser las bipersonales, las diádicas, las del yo-tú, relación donde únicamente la conciencia llega a ser verdaderamente recíproca. Más vale reconocer esto, prosigue el personalista, que afirmar con optimismo los pseudovalores de los grupos. Los grupos son el fracaso de la persona. Más aún, la díada misma es caduca, intermitente, fragmentaria en su realización: *nec sine te, nec tecum.* La existencia de una tríada, tétrada, etc., es bastante problemática, y si se quiere pensar en su realización hay que reducir las relaciones por vía de biunivocidad intencional:

> Yo entiendo una comunidad en que tres, cuatro... conciencias personales son simultáneamente traslúcidas las unas para con las otras, de tal modo que cada una se vuelve amorosamente hacia las otras como si no fuesen más que una, y recibe de ellas una atención igual y simultánea. La tríada tiene por fórmula a-b, a-c, b-c; parece que la comunidad familiar nos proporciona el tipo elemental, pero ¿quién puede sostener que el padre, la madre, el hijo, sean capaces de pensar cada uno a los otros dos y al mismo tiempo, sin que se desdibuje uno de los tres? Dos seres pueden unirse personalmente en la devoción que tienen por un tercero; la díada acompañada de un «para él» es frecuente. ¿Pero el tercero se vuelve entonces hacia los otros dos con la misma finura de percepción distinta y sin pérdida de contacto? Esta repartición, si se produce, y si implica verdaderamente un querer la promoción mutua, es ciertamente muy inestable. O bien se obtiene un paso rápido y alterno de una díada a otra, o bien la tríada desciende por

> debajo del nivel personal, y se degrada en una impresión de comunidad confusa, como en el sentimiento de equipo o grupo. Es entonces la idea de un papel común que puede religar a los miembros del grupo, no siendo ya sus yo ellos mismos. El nosotros subjetivo es substituido por la representación del otro o de los otros, es decir, por un nosotros objetivo. Es por la mediación del nosotros objetivo y el deslizamiento de una díada a otra como el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres pese a su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de los dos amantes [23].

¿No habrá que conceder, acaso, que este pesimismo aparente en las relaciones interpersonales es más bien un realismo trágico? ¿No se cae en un voluntarismo optimista defendiendo sin límites los traspersonalismos —hitlerianos, schelerianos, marxistas— o hiperpersonalismos que acaban en una conciencia colectiva o en un sujeto trascendental?

De cualquier manera, la excesiva magnificación de los sujetos hiperpersonales, como la minusvaloración de las relaciones interpersonales en el seno de la comunidad, nos parecen igualmente extremas. En el primer caso, se olvida que la colectividad es una suma de individualidades, y que, por muy geométrica que sea la relación que éstas instituyen en su progresión, esta progresión geométrica también aumenta geométricamente los defectos de los componentes individuales, de las personas concretas que viven vida comunitaria. En el segundo caso, se olvida con bastante peligrosidad que una colectividad no es una simple suma aritmética de los mismos (como acertadamente rebatiera Proudhon), sino que el nosotros es un yo que se ha elevado a nuevo estatuto de personalidad, sin dejar de ser un yo. Por eso es posible, aunque —ciertamente— con limitaciones, la relación

---

[23] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, págs. 45-47.

simultánea, a la vez y bajo el mismo aspecto, con los componentes del todo. No es otra ésta sino la polémica de los universales habida en la edad media, y que no llegó a puerto firme en virtud de los extremos anteriormente mencionados. Nédoncelle tiene el mérito de habernos señalado los peligros del otro extremo, pero no ha reconocido los peligros de su propio extremo.

Volviendo a Nédoncelle, es cierto que la díada tiene que ser sincera, pues cuando me sirvo de otro para el bien de un tercero mi acto es inmoral y falso, si tomo al tercero —viviente precioso e insustituible— como instrumento. En las personas, dice Nédoncelle, *el fin no justifica los medios.* Desde la perspectiva de nuestro personalista, una perspectiva donde lo colectivo es minusvalorado, no caben dilemas tales como los planteados entre elegir una colectividad injusta como mal menor. Sólo las cosas pueden ser medios puros, pues su fin está proyectado más allá de ellas mismas en las conciencias que las asumen, no siendo ellas mismas respetables más que en su calidad de vehículos para el enriquecimiento del ser personal [24].

¿Pero y si aceptamos la sociedad? Entonces ¿justifica un fin bueno la utilización de medios malos? Esta pregunta no cabe desde dentro de los esquemas de Nédoncelle. Y es una lástima, pues esto justifica la opinión de quienes ven en este personalismo una filosofía leibniziana transida por el mejor de los mundos posibles.

La noción de díada implica también la distinción entre sociedad y civilización, como es frecuente en este tipo de filosofía intimista:

> La persona está siempre por encima y más allá de la sociedad natural; no tiene por fin nunca esta sociedad, pero se sirve

[24] *Ibidem*, pág. 79.

> de la civilización como de un medio... La filosofía de Hegel, que subordina las conciencias humanas a la nación o al Estado, contradice el orden de los valores implicado en una filosofía del amor personal [25].

Una dificultad del diálogo interpersonal consiste en que si la vocación de la persona es la de universalidad, sólo posible a través de díadas, ¿cómo una perspectiva, o, en otros términos, una conciencia particular puede ser total sin perder su particularidad misma? Nédoncelle apela entonces a lo que llama *yo ideal* descubierto en el tú diádico, o sea, el yo que nos gustaría ser, que desearíamos imitar, o que nos alegra reconocer en el otro. Así se explica el atractivo ejercido en nosotros por quienes hasta ese momento no éramos nosotros mismos. La díada se reconoce mutuamente en la idealidad de un yo que significa lo mío y lo tuyo. El yo ideal es permanente y progresivo, en la medida en que la esencia del yo es el amor, que no cesa.

A veces este «yo» ideal de Nédoncelle parece un yo triunfalista, y el personalismo de ahí emanado un purismo. Otras veces, sin embargo, se hace hincapié en la finitud [26], aunque dicha finitud viene subsumida dentro del ámbito triunfalista de sus planteamientos básicos. Y esta afirmación se ve con meridiana claridad en el tratamiento nédoncelliano del amor como relación interpersonal preferentemente diádica.

EL AMOR

Ser persona es ser nosotros, pero no hay nosotros si no hay amor. Nédoncelle define el amor como una voluntad de

[25] *Ibidem*, pág. 70.

[26] Especialmente el artículo titulado «La finitude de la conscience», *Teoresi*, págs. 1-2, 1973, aparecido muy recientemente.

promoción mutua que une a las conciencias en una comunidad espiritual. Es preciso deglutir esta definición, a fin de que podamos apreciar mejor sus componentes.

A) La esencia del amor es una voluntad de promoción

El amor es una voluntad de promoción [27]. El yo que ama quiere ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo de este tú, y quiere sin embargo que este desarrollo autónomo sea, si es posible, armónico en relación con el valor entrevisto por mí para él...

¿Pero cuál es el objeto del amor? Puede ser triple: puedo unirme al ser vital del otro, y el valor supremo que entreveo entonces en él, que, por ejemplo, es el firmamento de la sexualidad, es la nobleza de este ser. Puedo colocarme a un nivel más elevado y amar la realidad psíquica del otro: esta nueva orientación me conducirá a los valores de cultura y de verdad. En fin, en el grado más alto, es el aspecto espiritual el que me retiene, y el valor que percibo en este caso es la misma persona del otro. Sólo el amor personal es moral, pues el bien no es exterior al tú, es el tú mismo. He aquí una estrecha connotación moral del amor personal.

Pero aun aquí el *élan* primordial del yo no es solamente un vuelo hacia el otro y hacia el valor íntimo de este otro, sino también una energía realizadora que quiere contribuir a la existencia y a la expansión del otro... El amor no es un

---

[27] Desde una vertiente metafísica, véase la metábasis copulativa operada por el verbo *ser* como sincategorema originario en el artículo de Nédoncelle titulado *Dell'essere come relazione primordiale* (Estratto da *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, LXV, 1973, I, Milano). Aprovecho para agradecer cordialmente a Nédoncelle el envío constante de sus últimas publicaciones.

reposo perezoso en la belleza de una imagen, sino una intervención patética, un compromiso vigoroso tendido hacia el tú. En la contemplación misma debe haber actividad [28].

B) Una voluntad de promoción mutua

Ha sido frecuente, dice Nédoncelle, oponer el *eros* (griego de origen y centrípeto de tendencia) al *ágape* (cristiano de origen y centrífugo de tendencia), de suerte que los intentos de un San Agustín por forjar una noción híbrida, la de *caritas*, mezcla del *ágape* neotestamentario y el *eros* griego, serían inútiles. En realidad, sin embargo, a juicio de Nédoncelle en el amor cuentan donación y recepción. No cabe amor sin esta tensión de bipolaridad, no hay amor si no hay equilibrio entre esos dos polos. Para la conciencia perfectamente amante, hay que decir: mi satisfacción es tu valor, mi tristeza es tu negativa a realizar el valor que estaba en ti y que mi amor quiere ayudarte a hacer triunfar. ¿Excesivo optimismo?

Desde luego, hay un eros del ágape, una necesidad de apropiarse el espíritu de desapropiación, un anhelo de encontrar la propia alma perdiéndola. Todo amante desea ser amado, y así encuentra todo amor al menos un mínimo de recompensa. Del mismo modo se llega a un mínimo de reciprocidad, por cuanto el amor tiene por origen la percepción de una amabilidad del amado. Si es verdaderamente otro el que me ama, y no una cualidad impersonal montada sobre

---

[28] Véase especialmente la obra *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, páginas 15-18. Desde otra vertiente, la obra muy sugerente *De la fidelité* (Aubier, Montaigne, 1953), especialmente el capítulo titulado «De la fidelité animale à l'engagement personnel» y el último, «L'expérience de l'infidélité», realmente modélicos.

él, es él quien me ha promovido y enriquecido por su sola presencia abierta a mi percepción. Mi amor por él debe comenzar en una especie de acción de gracias, y puede decir con el poeta: soy yo quien te debe todo, porque soy yo quien te ama.

Pero el que ama no tiene la vocación de solitario, y desea siempre el máximo de reciprocidad. En el grado más bajo, el otro responde a mi voluntad de promoción por el mero hecho de existir y desarrollarse. Los cuidados que doy a un niño de corta edad o a un enfermo en cama tal vez serán ignorados siempre por el beneficiario. Mi recompensa es que vive, su existencia misma. Después vendría la reciprocidad psicológica, aun cuando el otro rechace mi proyecto. Newman, dice Nédoncelle, escribió en este sentido que hubo reciprocidad entre los mártires del cristianismo primitivo y sus perseguidores. Un tercer nivel de reciprocidad es aquél en que el tú ratifica el proyecto del yo sobre él. Así, el discípulo recompensa al maestro y el niño hace honor a la educación que ha recibido. No se trata en modo alguno de emular al maestro en esta postura, sino de adoptar una dirección de espíritu y de responder con iniciativa a una fuerza inspiradora. En fin, la reciprocidad es completa cuando el amado quiere a su vez mi promoción y se vuelve hacia mí con la misma intención con que yo me había vuelto hacia él [29].

C) El amor une las conciencias en una comunidad espiritual

Como había comenzado diciendo el personalista, la reciprocidad es un viaje del yo hacia el tú, un viaje, sin embargo,

---

[29] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, especialmente las páginas 21-31.

de ida y vuelta. En dicho viaje, la categoría trascendental es la de relación, que se reviste bajo la forma del *nosotros* de amor, que supera el nosotros de similitud (yo soy como tú), el nosotros de alianza (yo contigo), el nosotros confusivo (yo en tí), para ser un nosotros mutuo: yo para tí, tú para mí, que no es, empero, la *amicitia utilis* del *do ut des*. La comunión de los sujetos no es más que la coexistencia de estas dos series descentradas en que las cualidades individuales puedan, en fin, circular en la continuidad de las personas: *aut duo, aut nemo* [30].

DIOS

No podemos decir que el círculo de amor diádico se baste a sí mismo. Sea cual fuere la modalidad de amor humano por la que éste se pronuncia, el amor humano en cuestión estará sometido a la caducidad de los encuentros, a lo episódico, parcial y contingente. Es una primavera entre dos inviernos, cuyo verano no es de este mundo. Más aún: por sí mismo no permite concluir en otro amor mayor, el de Dios [31].

¿Cuál es, entonces, la vía que nos permite llegar a este amor perfecto? Una reflexión filosófica sobre el origen y la

[30] *Ibidem*, págs. 42-43.

[31] Nédoncelle no respeta los límites de esta «demostración» fenomenológica de Dios en su artículo «La phénomenologie d'une conversion (D'après le *Journal* de Charles du Bos)», *Nouvelle Revue théologique*, 1973). Ello confirma nuestra opinión no sólo del abuso del término «fenomenología», sino también del método mismo fenomenológico y de los supuestos de toda posible fenomenología, a la vez que una pretensión excesivamente racionalizadora de ámbitos insertos en la esfera de lo puramente fidedigno, como también se ve en *Le chrétien appartient à deux mondes*, París, Ed. du Centurion, 1970, y en *L'irruption du nom propre dans la prière et la réflexion*, París, 1969.

consistencia de las personas, independientemente incluso de sus sostenimientos terrestres. Sobre todo, dice Nédoncelle no muy lejos en este punto de Lacroix, por el encuentro de la Revelación. Nada impide que una voluntad infinita y suprema pueda ser enteramente percibida en una experiencia limitada, sólo que ésta no está aún acabada en nuestro mundo... Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano es disponerse, si no a ver a Dios, al menos a poner fe en Él, a descubrir algo de su esencia, ya que no de su existencia. El inseguro destino de las reciprocidades humanas nos lleva mucho más allá de nosotros mismos y nos deja entrever que todo ser está ya sometido a una Caridad vigilante y eternamente victoriosa [32].

De modo que la misma caducidad presente en el encuentro interpersonal se convierte en la mejor prueba de la existencia de Dios, como ocurría con Lacroix, y en general en toda la filosofía cristiana, y también en la filosofía griega:

> Esta inducción no expresa una nostalgia sentimental; resulta de la imposibilidad en que se encuentra el espíritu para comprender el encuentro de los hombres sin la inmanencia del Verbo que domina a los hombres. El Verbo no es un arquetipo platónico ni un fabricante de arquetipos, sino una presencia que da cuenta de los encuentros, y que recupera la ausencia. Asume también las sorpresas y los obstáculos en un juego que es su destino ideal y su realización ya parcial. Es él mismo sorpresa por excelencia cuando le descubrimos en nosotros y entre nosotros; es también barrera en el sentido de que no podemos substituirle a él, que nos rige; es en fin juego que regula todos los juegos y denuncia soberanamente los abusos del juego. Pero es todo eso de una manera única. Procede, acompaña y acaba. Punto de vista de todos los puntos de vista, no es la suma de todos los puntos de vista, como no es la simple resultante de nuestros encuentros [33].

---

32 *Ibidem*, págs. 98-99.

33 *Le heurt initial dans la rencontre des personnes*, pág. 30.

Este Tú divino es de este modo el yo ideal de todos los yos ideales habidos y por haber. Por la creación y el sostenimiento que tal Tú realiza en todo yo, es posible una comunidad personalista (sin ese Tú no habría nunca a juicio de Nédoncelle una comunidad personalista verdaderamente tal), y por eso a esta prueba personalista de la existencia de Dios, si así puede llamársela, agrega Nédoncelle el complemento de una fe filosófica, como nos dice Julia Agüer [34].

Podíamos resumir, en consecuencia, la filosofía de Nédoncelle con estas mismas palabras suyas: «Al decir que hay un mundo afirmamos que hay un yo; al afirmar que hay un yo, afirmamos que hay un Dios» [35]. En el fondo, buen cartesiano, como buen francés, no tiene inconveniente en cerrar el círculo ternario mundo-yo-Dios, que en realidad a veces da la impresión (también cartesiana) de resolverse con una instancia teológica (y por tanto optimista y voluntarista cuando se cae en una petición de principio que da por resuelto lo que quería elucidar) Dios-yo-mundo.

---

[34] Agüer, J., *Loc. cit.*

[35] *Personne humaine et nature*, pág. 12. Esta cita resume también el sentido general del último gran libro de Nédoncelle *Intersubjectivité et Ontologie*, cuyo subtítulo es significativo: *Le défi personnaliste* (El desafío personalista).

PAUL RICOEUR

RASGOS BIOGRAFICOS

Paul Ricoeur nació en Valence, en febrero de 1913. Enseña en la Universidad de Strasbourg hasta 1956, año en que pasa a la Universidad de París-Sorbona hasta 1966. En esta fecha se traslada a la Universidad de París-Nanterre, donde permanece en la actualidad.

Además de su magisterio universitario en Francia y fuera de ella, Ricoeur participa ampliamente en la actividad desplegada en torno a la revista *Esprit*. Preocupado igualmente por los problemas más inquietantes del mundo actual, son numerosísimos los artículos y conferencias que ha dedicado a los problemas religiosos, educativos, sociopolíticos y culturales en general. Su obra, pues, no se reduce en absoluto a los libros más explícitamente especulativos. Aunque en ellos, como este trabajo pretende exponer, se encuentren los presupuestos de una filosofía auténticamente comprometida con nuestro tiempo, la dimensión real de la obra de Ricoeur no podrá apreciarse sin el recurso a las reflexiones aparecidas en revistas y periódicos sobre temas de actualidad. Y, más allá de todos sus escritos, nos atreveríamos a decir que la razón última de toda su obra se encuentra en la honradez y respeto de Ricoeur para con los demás y en la fidelidad a su espíritu no feudatario de intereses o partidismos de ningún tipo. Somos por esto conscientes, y así lo advertimos

aquí, de que cuanto a continuación se dice es solamente un esbozo, un inicio al estudio de una obra que adquiere su significación en lo apenas dicho y comentado en estas páginas. Pero la necesidad de método y espacio es imperiosa. El método nos exige, en una publicación de este tipo, atenernos ineludiblemente a los grandes temas que constituyen la nervatura de su obra; todo el resto podrá ser entendido a partir de ellos. Nuestra intención no va en consecuencia más allá de querer ser una guía metodológica para el estudio del pensamiento de Ricoeur.

Digamos por último que la obra de Ricoeur nos parece sumamente ordenada en su despliegue cronológico. Algunos de sus artículos, sobre temas diversos, adquieren entonces una significación decisiva para la comprensión crítica de su pensamiento. Así lo hemos tenido presente y de ello damos razón a través de las citas bibliográficas.

Bibliografía

Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, Ed. Du Seuil, París, 1947 (en colaboración con M. Dufrenne).

Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Ed. Temp Présent, París, 1947 (Reed. por Du Seuil, 1948).

Histoire et Vérité, Ed. Du Seuil, París, 1955 (2.ª ed., 1964, es la que nosotros citamos).

Le Volontaire et l'Involontaire, Aubier, París, 1950.

Finitude et Culpabilité: *I. L'Homme Faillible,* Aubier, París, 1960; *II. La Symbolique du Mal,* Aubier, París, 1960.

De l'Interprétation, essai sur Freud, Ed. Du Seuil, París, 1965.

Le Conflit des Interprétations, essai d'herméneutique, Ed. Du Seuil, París, 1969.

La métaphore vive, Ed. Du Seuil, París, 1975.

Entretiens (Paul Ricoeur-Gabriel Marcel), Ed. Aubier, París, 1968.

A esta bibliografía deben añadirse sus artículos, numerosísimos y muchos de ellos de gran extensión, que compendian un cuerpo doctrinal tan importante como el de sus publicaciones unitarias que acabamos de citar. De las más importantes de estas publicaciones periódicas damos razón a lo largo de este comentario. Ricoeur nos anuncia la recopilación de algunos de estos trabajos en un libro de próxima aparición.

FENOMENOLOGIA Y EXISTENCIA

A) Inspiración personalista

A la lectura de la obra de Ricoeur pudiera, a primera vista, resultar poco justificado el investirla de «inspiración personalista», originada de la obra de Marcel y particularmente alentada por el personalismo de Mounier.

Muchos son los artículos de Ricoeur con temática auténticamente «comprometida» y divulgadores de un modo de pensar «no universitario», como Mounier quería para sí. Pero su obra, de sello netamente filosófico, ¿participa de la misma preocupación? Su metodología y su temática ¿tienen algo que ver con el intenso profetismo personal y social de Mounier? El emparentamiento supone una ineludible opción ante los objetivos de ambos. A nuestro entender toda la obra de Ricoeur, encaminado por derroteros tan alejados de Mounier, obedece a una convergencia íntima de intenciones mediatizada como reiterada llamada a la personalización (en

lenguaje de Mounier), a la posesión y comprensión cada vez más honda del Yo personal, a la reasunción del Yo del *Cogito*, con palabras de Ricoeur, en continuado y evidente peligro de despersonalización en la naturaleza y en las mediaciones indispensables [1].

Explicitando más todavía el origen común de sus intenciones, Ricoeur reconocerá, con respeto, a la muerte de Mounier:

> Su gran contribución al pensamiento contemporáneo ha sido, situándose por encima de una problemática filosófica en sentido estricto, por encima de las cuestiones del punto de partida, de método y de orden, ofrecer a los filósofos de profesión una *matriz filosófica*, proponerles tonalidades, posturas teóricas y prácticas capaces de una o de varias filosofías, posibles de una o de varias sistematizaciones filosóficas. Aquí está, para muchos de entre nosotros, nuestra verdadera deuda con nuestro amigo [2].

Su reconocimiento se patentiza más todavía refiriéndose al artículo que escribe para *Esprit* a la muerte de Mounier, que acabamos de citar:

> ...Este homenaje... viene a ser la profesión de mi deuda. La manera de relacionar la reflexión filosófica, en apariencia la más alejada de la actualidad, con los problemas palpitantes de nuestro tiempo, la negativa a disociar una criteriología de la verdad de una pedagogía política, este gusto por no separar el «despertar de la persona» de la «revolución comunitaria», el rehusar caer en el prejuicio del antitecnicismo bajo pretexto de interioridad, la desconfianza por el «purismo» y el catastrofismo, el «optimismo trágico», todo esto, en fin, yo lo llamo mi deuda para con Emmanuel Mounier [3].

---

1 Cf. a este respecto Mounier, *Oeuvres*, I, págs. 543 y ss., III, págs. 466 y ss.

2 Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, París, 1955, pág. 138.

3 *Ibidem*, págs. 12-13.

Larga cita que encuadra la inquietud intelectual de Ricoeur.

Cierto que nuestro autor seguirá sus propios métodos; tan propios y personales que no sólo se alejan de Mounier, sino de la filosofía dominante en Francia durante los últimos años. Mounier no aparece citado más que contadas veces en la recopilación de artículos de *Histoire et Verité* y nunca en sus demás libros específicamente filosóficos. Pero la convergencia va más allá de la proximidad bibliográfica y si para Mounier la reflexión supuso una lucha sin tregua en pro de la personalización, para Ricoeur igualmente *larvatus prodeo* [4] y por esto la apodicticidad del *cogito* cartesiano, de certeza debe convertirse en tarea, recuperarse a través de una continuada interpretación si pretendemos ir más allá de su inoperante evidencia. Desde su primera obra netamente personal esta temática es el nervio conductor de Ricoeur. El «*cogito* está dividido» [5], en lucha consigo mismo y es necesario rescatarlo de su narcisismo. Al yo como certeza Ricoeur opone una reflexión crítica

> no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido de que el *Cogito* no puede ser restaurado sino por el rodeo de un descifre aplicado a los documentos de su vida [6].

Tal es el significado de su expresión *la conscience comme tâche* [7] reiteradamente presente a lo largo de su obra y nervio de su reflexión.

Para recuperar la unidad y la certeza del *cogito,* Ricoeur emprenderá el largo camino de una metodología cuya última

---

[4] *De l'Interprétation,* Ed. du Seuil, París, 1965, pág. 16.

[5] *Le Volontaire et l'Involontaire,* Ed. Aubier, París, 1950, pág. 17.

[6] Ricoeur, P., *Le Conflit des Interprétations,* Ed. du Seuil, 1969, pág. 21.

[7] *Ibidem,* págs. 109 y ss., 360.

instancia es, como decíamos, personalizadora. La razón de sus preocupaciones reside en que «la posesión de sí no nos es dada: ella es una tarea» [8]. Es así como la filosofía se torna en hermenéutica y alcanza a su vez la idea platónica del origen del conocimiento como Eros, hijo de la penuria y la abundancia, siempre inquieto entre ambos extremos, y la noción spinoziana de esfuerzo, conatus, cara y cruz de la primera verdad del «yo soy».

B) Fenomenología y existencialismo

Tras la publicación de artículos desde 1936, la primera obra de Ricoeur, en colaboración con M. Dufrenne, es *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence,* seguida de *Gabriel Marcel et Karl Jaspers.* En ambos títulos se entrevé el impacto existencial en sus primeras preocupaciones. Ricoeur va del misterio de Marcel a la paradoja de Jaspers, pero de ambos, será Marcel quien hará sentir de inmediato su incidencia en la obra de Ricoeur. La inspiración de Marcel está a la base de *Le Volontaire et l'Involontaire* [9], si bien esta primera obra netamente original ha querido ser una descripción fenomenológica «al estilo husserliano de las estructuras intencionales del cogito práctico y afectivo» [10]. Cierto que en aquel momento Ricoeur no quiso hablar de «fenomenología» para «no investirme con la autoridad de Husserl», dirá más tarde [11]. De hecho el libro, en la intención inicial de su autor, es la primera parte o eidética, de la *Filosofía*

---

[8] *De l'Interprétation,* pág. 53.

[9] *Le Volontaire et l'Involontaire,* pág. 18.

[10] *Ibidem,* pág. 22.

[11] «From Existentialism to the Philosophy of Language», *Criterion,* 10, 1971.

de la Voluntad, que iría seguida de la «empírica» para finalizar en la «poética». Como veremos, este proyecto inicial es corregido sucesivamente. Manteniéndonos en los límites de lo hecho, este trabajo es «de alguna manera, una teoría eidética de lo voluntario y de lo involuntario, si es que queremos guardarnos de toda interpretación platonizante de las esencias y considerarlas como el sentido, el principio de inteligibilidad, de las grandes funciones voluntarias e involuntarias» [12]. Digamos que por «voluntario» entiende Ricoeur el «querer» como origen, el *cogito* como sujeto del querer en cuanto tal [13]. Lo «involuntario», por el contrario, es presentado como «invencible naturaleza, como carácter finito, como inconsciente indefinido, como vida contingente» [14]. Es, en fin, la condición corporal y mundana que hace posible lo voluntario.

Descripción fenomenológica

Desechando la explicación, Ricoeur opta por la descripción porque ésta deja ya clara una situación esencial, nuclear para su concepción. Tal es la reciprocidad voluntario-involuntario:

> sólo es inteligible —dirá— la relación de lo voluntario a lo involuntario. Por dicha relación la descripción es precisamente comprensión [15].

Esta es la razón del método y también su dificultad. Más allá de la simple enumeración de las funciones, Ricoeur pre-

---

[12] *Le Volontaire et l'Involontaire,* pág. 8.

[13] «L'Unité du volontaire et de l'involontaire», *Bulletin de la Soc. Franc. de philos.,* 45, 1951.

[14] *Le Volontaire et l'Involontaire,* pág. 21.

[15] *Ibidem,* pág. 8.

tende alcanzar su reciprocidad en la conciencia y por ende su comprensión. Es aquí, dirá él mismo, donde hay que invocar un

> principio que sobrepasa el ámbito de la psicología de la voluntad y que unifica por completo la psicología. Una función cualquiera se comprende por su tipo de *visée*, o como dice Husserl, por su intencionalidad. Diremos lo mismo de otra manera: una conciencia se comprende por el tipo de objeto en el que élla se trasciende. Toda conciencia es conciencia de... [16].

Su método es por tanto noético-noemático y en él el análisis noemático nos lleva a la comprensión de la nóesis.

Trasponiendo el método noético-noemático al ámbito del querer, reflexionando sobre lo querido podremos discernir «las intencionalidades que entraña la conciencia que quiere» [17]. Son, en consecuencia, las articulaciones de lo querido como correlato del querer lo que orienta la descripción en un triple sentido [18]:

a) Lo querido es, en primer lugar, lo que decide mi proyecto. Este es el noema de la decisión.

b) La decisión, para su plena realización, necesita de la noción voluntaria. Lo hecho, lo realizado es lo correlativo del obrar.

c) Decisión y ejecución suponen mi consentimiento a la necesidad ya que el querer no puede ni proyectar ni mover. Ello exige el reconocimiento de lo involuntario ineludible: «yo no puedo cambiar: carácter, inconsciente, estar en la vida». Este involuntario se estudia en relación con los aspectos volitivos descritos:

---

[16] *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 10.

[17] «Méthodes et tâches d'une phénomenologie de la volonté», en *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1952, 116.

[18] *Le Volontaire et l'Involontaire*, págs. 10, 41 y ss.

a) Las necesidades se estudian en relación con la decisión a la que ellas ofrecen motivos [19]. *b*) Los «movimientos preformados» del obrar [20], la emoción [21] y el hábito [22] se estudian en relación con la moción voluntaria a la que contribuyen ya como órganos ya como obstáculos [23]. *c*) El carácter [24], el inconsciente [25], la vida y su estructura [26] entendida como involuntario inevitable y limitante, se estudian en relación con el consentimiento [27].

Pero la introducción del involuntario implica dificultades y peligro de dualismo puesto que con él «entra en escena el cuerpo y su cortejo de complicaciones» [28]. Por una parte el cuerpo tiende a desplazar del *cogito* el conocimiento de lo involuntario. Por otra «la reflexión sobre el sujeto encuentra terreno más propicio en el plano de la representación teórica» [29]. Este dualismo que pudiéramos llamar metodológico, puesto que procede de la ambición de claridad y distinción, debe ser recuperado por la reflexión.

La escisión metodológica parte en efecto de una convicción más honda: La de la unidad del alma y del cuerpo más allá del acto por el que nosotros los pensamos. Esta es la razón de la paradoja:

> en cierto modo nosotros estamos seguros de la unidad de lo que dividimos cuando lo pensamos. La convicción del acuerdo

---

19 *Le Volontaire et l'Involontaire*, págs. 85 y ss.
20 *Ibidem*, pág. 216.
21 *Ibidem*, pág. 235.
22 *Ibidem*, pág. 264.
23 *Ibidem*, pág. 11; «Méthodes et tâches», pág. 119.
24 *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 333.
25 *Ibidem*, pág. 350.
26 *Ibidem*, pág. 384.
27 *Ibidem*, pág. 11.
28 *Ibidem*, 12, 22.
29 *Ibidem*, 12; «Méthodes et tâches», pág. 127.

> final de la naturaleza y de la libertad... tiende a restaurar la armonía primera de la conciencia espontánea con su cuerpo [30].

La reflexión filosófica será la mediatización metodológica de este «presupuesto», sin la simplificación de tomar al cuerpo como cuerpo de un sujeto y como objeto empírico evadiendo la realidad de un todo, como de hecho es.

De la descripción al Misterio

Si el método fenomenológico nos ayuda en la descripción, lo cierto es que la solución presentida no puede ofrecérnosla. Antes al contrario, en cierto modo el dualismo sale fortalecido de la descripción. Ésta triunfa sobre todo en la distinción y no en la unificación. Además la descripción se injerta, no en la objetividad de una naturaleza empírica sino en la objetividad de las nociones observadas. El vínculo que une el querer a su cuerpo exige algo más: «que yo participe activamente *a mi encarnación como misterio.* Debo pasar de la objetividad a la existencia» [31].

Ricoeur cambia entonces de compañero de viaje. Husserl se queda corto y, nos dirá, «se reconocerá aquí el movimiento del pensamiento de Gabriel Marcel» [32] con la conversión de la objetividad a la existencia, del problema al misterio. Con este redescubrimiento de la encarnación podré participar en los múltiples debates conflictivos entre voluntario e involuntario [33]. La filosofía del hombre «nos aparece como una tensión entre una objetividad elaborada por una feno-

---

30 *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 331.

31 *Ibidem*, págs. 17-18.

32 *Ibidem*, págs. 18, 22. Cf. *Entretiens* (Ricoeur-Marcel), Aubier, 1968, págs. 9 ss.

33 *Ibidem*, pág. 204; «Compte rendu de Thèse», *Annales de l'Université de Paris*, 21 (1951), 633 y ss.

menología a la medida del *cogito*... y el sentido de mi existencia» [34]. Carácter conflictivo, o mejor, dialéctico el que Ricoeur introduce en el seno de la existencia, cuya comprensión exige la participación en tan singular experiencia. Podremos entonces afirmar que el dualismo metodológico de que antes hablábamos, es sustituido por otro más radical que llamaremos existencial, ontológico [35], coherente con el sentido ambiguo de la encarnación animada por la libertad que no es más que libertad «humana» y no un acto puro [36], impregnada por lo involuntario. Es «voluntad» tanto como «noluntad».

Abstracción de la culpa y de la Trascendencia

Dentro de la descripción fenomenológica Ricoeur prescinde de la consideración de la culpa y de la Trascendencia. La comprensión eidética exige esta *epoché* puesto que ella debe llevar a la comprensión de las posibilidades fundamentales de la voluntad en un estado que pudiéramos calificar de neutro, como posibilidad estructural de la culpa y de la inocencia. Tal abstracción supone «la abstracción de la ética real» [37].

Los motivos que aconsejan la abstracción de la culpa son los siguientes: En primer lugar, la culpa introduce una confusión que es necesario mantener alejada para la comprensión de la relación voluntad-necesidad. En segundo lugar, la culpa es una esclavitud por la Nada. Además, ella introduce un infinito doloroso que debe ser «puesto entre parén-

---

[34] *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 20.
[35] *Ibidem*, págs. 20, 129, 309; «Méthodes et tâches», pág. 126.
[36] *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 454.
[37] *Ibidem*, pág. 25.

tesis para esclarecer el infinito auténtico de la libertad» [38]. Por último, la culpa es un cuerpo extraño en la eidética del hombre.

A estos motivos se añade otro no menos importante desde el punto de vista metodológico:

> la consideración de la falta y de sus manifestaciones pasionales implica un replanteamiento total del método. Y esto porque a partir de un accidente, una descripción eidética no es posible, sino solamente una descripción empírica [39].

Mientras los rasgos de la ontología fundamental, tales como el motivo, el proyecto, etc., los designamos a través de un lenguaje directo, por el contrario, para designar la culpa, lo hacemos a través de términos indirectos y en cierta manera alegóricos, tales como esclavitud, servidumbre. Esto exige que, suprimida la abstracción, sólo es posible una descripción empírica que proceda por «indicios concretos», por una parte, y fije además su atención en una «mítica concreta», en los modos simbólicos de expresión del paso de la inocencia a la falta. Por este doble motivo, temático y de método, Ricoeur considera necesaria la abstracción de la culpa, atendiendo al postulado de Husserl [40] de dejar el hecho entre paréntesis para considerar sólo la esencia de lo voluntario-involuntario invadido por el poder de la Nada. La culpa no es en efecto constitutiva. Entenderla así, radicalizándola, es precisamente lo que han hecho los existencialistas a partir de Kierkegaard llevando a la confusión de finitud y culpabilidad [41].

---

[38] *Ibidem*, pág. 27.

[39] *Ibidem*, 27; *L'Homme Faillible*, Ed. Aubier, París, 1960, págs. 9-10.

[40] *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 28.

[41] *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, Ed. du Seuil, París, 1947, págs. 190, 392. «Philosophie et Religion chez K. Jaspers», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1957 (37), págs. 230-232.

Una doble razón justifica igualmente la abstracción momentánea de la Trascendencia. La primera es la solidaridad culpa-Trascendencia. En efecto, la experiencia integral de la culpa no se alcanza sino cuando se concibe como pecado, cuya categoría fundamental es la de «delante de». Además, la Trascendencia es quien libera a la libertad de la culpa [42]. El simbolismo del Mal justifica esta mutua inteligibilidad. Otra razón es de tipo metodológico:

> ...la culminación de la ontología del sujeto exige un nuevo cambio de método, el acceso a una especie de «Poética» de la voluntad, acorde con las nuevas realidades a descubrir. En el sentido radical de la palabra, la poesía es el arte de conjurar el mundo de la creación. Es en efecto el orden de la creación lo que se mantiene en suspenso por esta descripción [43].

Es entonces evidente que Ricoeur no comparte la asimilación de finitud y culpa que hace de ésta, como el existencialismo de Kierkegaard, Jaspers o Heidegger, una forma particular de finitud o de limitación existencial [44].

C) Análisis reflexivo del concepto de labilidad

Si la «eidética» procedía por la *epoché* de la culpa y de la Trascendencia, Ricoeur prepara la inserción de la primera

---

[42] *La Symbolique du Mal*, Ed. Aubier, París, 1960, pág. 54.

[43] *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 32.

[44] Antes de continuar es preciso señalar que la obra de Ricoeur sobre la filosofía de la voluntad se encuentra todavía inconclusa. *Le Volontaire et l'Involontaire* es la primera parte, la eidética. Empírica y Poética no han sido todavía abordadas. La Empírica tiene su inicio en *L'Homme Faillible* y en *La Symbolique du Mal*. Ambos libros son sólo preparatorios de la temática empírica. El segundo de ellos apartará a Ricoeur de su propósito inicial, sin abandonarlo, llevándole al problema general de la Hermenéutica, por eso, en 1950, Ricoeur anuncia para un tercer libro la temática empírica.

en el ámbito de la filosofía de la voluntad, analizando antes el «lugar de inserción» [45] de este cuerpo extraño. *L'Homme Faillible,* publicado como inicio de la «empírica», es la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que en el hombre hace posible la culpa. Llegaremos de este modo al concepto de labilidad. Una vez que sepamos lo que en el hombre posibilita el mal, habremos abierto el camino para llegar a su comprensión en relación con la voluntad. Todo *L'Homme Faillible* es un razonamiento ordenado en pos de la «falla» antropológica que hace posible la entrada del mal en el mundo por medio del hombre. Llamemos a esta «falla», labilidad o también falibilidad.

El razonamiento presupone que la labilidad sea un concepto adecuado a la reflexión y parte además del presupuesto de su precomprensión como «una cierta no coincidencia del hombre consigo mismo; esta desproporción del hombre sería la *ratio* de la labilidad» [46]. Presupuesto que, como toda la reflexión de Ricoeur, debe ser justificado metodológicamente.

Esta desproporción del hombre puede ilustrarse a partir de Descartes, para quien el hombre debe ser conjugado tanto en términos de finitud como de infinitud. Él está entre el todo y la nada. Platón y Pascal ilustran este mismo concepto a través de los términos de «mezcla» y «miseria», que esclarecen la desproporción del hombre consigo mismo en el obrar y en el sentir que constituyen las tres etapas: trascendental, síntesis práctica y síntesis afectiva [47], puesto que la precomprensión de la miseria deberá ser reducida por

---

[45] *L'Homme Faillible*, págs. 11, 162.

[46] *Ibidem*, 21, 150. «L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique», *Il Pensiero*, 5, 1960, págs. 273-274.

[47] *Ibidem*, págs. 31, 34, 97. *Ibidem* (*artículo anterior*), págs. 275-77.

una reflexión de estilo trascendental a fin de que «la mezcla» y la «miseria» puedan ser entendidas como síntesis en el objeto. De este modo el problema de la intermediariedad se convierte en el del tercer término, que Kant llamó imaginación trascendental. La reflexión debe entonces articular la rica figuración inicial.

La síntesis trascendental

La reflexión parte no de mí, sino del objeto para remontarse a sus condiciones de posibilidad en el sujeto. Siguiendo una reflexión de este tipo, lo que en primer lugar descubro en mi relación con el mundo no es la finitud sino la apertura [48]. El mundo es, antes que límite, correlato [49]. Pero el mundo, el objeto, los percibo desde una apertura particular, limitada, ligada a mi punto de vista. Es una relación de finitud. Ricoeur coincide así, parcialmente, con Ortega. Y decimos parcialmente, porque Ricoeur contrapone a este punto de vista el movimiento de totalización y el hombre es para él «un mundo y no solamente una situación» [50].

La consideración perspectivista es, pues, parcial. La finitud lleva implícita la infinitud del mismo acto y en él mismo tomo conciencia del punto de vista en cuanto tal, revelándose el movimiento de superación puesto que la afirmación de un aspecto lleva implícita la significación del todo [51]. Esta intención de significar la localizamos en la palabra y, sobre todo, en la palabra por excelencia que es el verbo, como ya

---

[48] *Histoire et Vérité,* págs. 58, 338.

[49] *L'Homme Faillible,* 38, 57.

[50] «Evénement et Sens», *Archivio di Filosofia* (Rivelazione e Storia), CEDAM, Ed. A. Milani, Padova, 1971, pág. 20.

[51] *L'Homme Faillible,* pág. 44. *Histoire et Vérité,* 339.

lo apuntaba Aristóteles. El alma del verbo es afirmar o negar. Y con la

> afirmación y la negación aparece la trascendencia, no sólo de la significación en general respecto a la percepción, sino de la palabra, en tanto que el verbo involucra sus propios contenidos significados en cuanto nombres [52].

Él posee una sobresignificación, como nombre y como relación predicativa a un sujeto. Él encierra las dos dimensiones

> de verdad existencial y de relación. Si la libertad de juicio reside en el acto de la afirmación, si el correlato intencional de la afirmación es el verbo, si el verbo tiende a la verdad, libertad y verdad forman el par de la nóesis y del noema constitutivo de la afirmación humana [53].

Para Ricoeur la desproporción perspectiva-verbo es análoga de la dualidad kantiana entendimiento-sensibilidad. Existe entonces fundada relación con el problema kantiano de la imaginación pura, que por un lado, es homogénea de la categoría y por otro del fenómeno, haciendo posible la aplicación del uno a la otra. Pero Ricoeur no acepta que la deducción trascendental del tiempo sea la raíz común del entendimiento y de la sensibilidad, porque no se deja determinar más que por relaciones puramente intelectuales. Tal es el motivo por el que la reflexión trascendental se queda corta y es necesario el recurso a la síntesis finitud-racionalidad pasando de lo teórico a lo práctico.

---

52 *L'Homme Faillible*, pág. 50.
53 *Ibidem*, pág. 54.

La síntesis práctica

Si la reflexión trascendental se queda corta, ella es el nervio de aproximaciones más directamente vitales. Siguiéndola a ella descubrimos sus analogías en la síntesis práctica:

> Todos los aspectos de finitud «práctica» que se pueden comprender a partir de la noción trascendental de perspectiva, pueden resumirse en la noción de carácter. Todos los aspectos de infinitud «práctica» que se pueden comprender a partir de la noción trascendental de sentido pueden ser resumidos en la noción de felicidad. La mediación «práctica» que prolonga la de imaginación trascendental proyectada en el objeto, es la constitución de la persona en el respeto [54].

Este párrafo que acabamos de citar, y que Ricoeur escribe en cursiva, es, en efecto, la síntesis práctica en su totalidad.

El carácter aparece como síntesis de los diversos aspectos de limitación: perspectiva, autoestima e inercia [55]. La felicidad es el movimiento totalizador [56] y la persona, análogo de la imaginación trascendental, es síntesis de carácter y felicidad. Ella, dirá Ricoeur siguiendo a Kant, pertenece al mundo sensible en cuanto sometida a su personalidad y pertenece además al mundo inteligible.

> Esta doble pertenencia hace posible una discordancia, una falla existencial que constituye la fragilidad del hombre [57].

Kant recurre al *Gemüt* como término superador del dualismo. Pero Kant sólo pretende una descripción del hombre

---

[54] *Ibidem*, pág. 64.
[55] *Ibidem*, pág. 75; *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 334.
[56] *Ibidem*, págs. 84, 85, 88; *Histoire et Vérité*, pág. 346.
[57] *L'Homme Faillible*, pág. 91.

en la perspectiva de las pasiones y del dualismo ético, por eso Ricoeur pretende la continuación del sentido del *Gemüt* pero en una dimensión práctica. Es así como para él el *respeto* es

> la síntesis frágil en la que se constituye la forma de la persona, como la imaginación trascendental era la síntesis oculta en la que se constituye la forma de la cosa [58].

La fragilidad afectiva

El sentimiento es intencional: es sentimiento de algo. En contrapartida a la intencionalidad del sentimiento, aparecen las valencias de las cosas convertidas en valores. En esta intencionalidad afectiva podemos distinguir dos objetivos: uno, en que rematan los procesos parciales, que es el placer; el otro, fin de un proceso existencial, es la felicidad. La desproporción entre el principio del placer y el principio de la felicidad hace aparecer la significación humana del conflicto.

Es en la noción platónica de *zymos*, la humanidad del corazón, donde encontramos un término mediante en el conflicto. Su ilustración puede buscarse en las pasiones esencialmente interhumanas manifestadas en el ámbito del haber, cuya correspondencia es la pasión de posesión, el poder, al que corresponde la de dominio, y el valer, que tiene como contrapartida la pasión de la estima. Es precisamente en la forma final pasional de las tres instancias «címicas» en donde podemos encontrar la desproporción placer-felicidad, reconociendo la acción humana abocada por un insaciable afán. El *zymos* no es sólo medio entre lo espiritual y lo vital, sino que «las pasiones son el *mixtum* del deseo ilimitado que

---

[58] *Ibidem*, pág. 96.

hemos llamado *zymos* y del deseo bienestar» [59]. La fragilidad afectiva se juega entre las instancias indefinidas del yo y las «tensiones címicas limitadas», finitas. Es así como el apasionado encuentra su capacidad de felicidad centrada en los objetos que son constituidos como un «sí mismo», como un absoluto, limitando la tensión totalizadora del sentimiento. Llegamos así al *hombre lábil.*

La hipótesis inicial es alcanzada por el rodeo de la descripción que a través de las tres etapas, trascendental, práctica y afectiva hacen de la «desproporción» del hombre consigo mismo la «ratio» de la labilidad. ¿Cuáles son, nos preguntamos ahora, los rasgos distintivos de esta típica desproporción humana? Ricoeur, haciendo nuevamente camino con Kant, libremente interpretado, toma por guía deductiva la tríada de las categorías de la cualidad: realidad (esencia), negación y limitación. Ellas pueden expresar los tres términos antropológicos de «afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana» [60].

En primer lugar, el concepto clave de la antropología no es la finitud sino la apertura que nos confirma como personas en un horizonte de humanidad. El hombre es, antes que nada, afirmación originaria [61]. En segundo lugar, la afirmación originaria no se convierte en humana sino a través de la negación existencial que hemos llamado perspectiva, carácter, sentimiento vital. Esta idea de negatividad nos reporta la ventaja de

> llevar nuestra idea del ser más allá de una fenomenología de la cosa o de una metafísica de la esencia, hasta el acto de existir, del que se puede decir que es sin esencia o que toda su esencia consiste en existir [62].

[59] *Ibidem,* pág. 146.
[60] *Ibidem,* pág. 152.
[61] *Histoire et Vérité,* pág. 360.
[62] *Ibidem,* pág. 357.

La afirmación originaria se mantendrá tras la negación del punto de vista como primero. Por último, la «limitación» kantiana es sinónimo de fragilidad humana. El hombre es «*el devenir de una oposición*: la oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial» [63].

Nos vemos así obligados a concluir que la labilidad es la *ocasión* del mal, el lugar por donde el mal puede penetrar en la esfera humana; posibilidad y realidad del mal son entonces exteriores una a la otra, pero el mal puede ser comprendido a partir de la labilidad. En segundo lugar, la labilidad es *origen* del mal y si bien es cierto que solamente a través de la condición actualmente mala podemos llegar a la condición originaria, también es cierto que

> yo no puedo pensar el mal como mal más que «a partir» de aquello de donde él degenera... la labilidad es la *condición* del mal, aunque el mal sea el revelador de la labilidad [64].

Por ello es necesario entender bondad originaria y condición malvada actual como en sobreimpresión, tal como nos revela la mítica de la caída que no es posible sino «en el contexto de un mito de creación y de inocencia».

En tercer lugar, la labilidad hace *posible* el mal: la desproporción del hombre es poder de infracción, capacidad de culpa. Al afirmar que estamos «expuestos a», que somos capaces de él, por ello mismo afirmamos su origen de nuestra fragilidad. Decir por tanto que el hombre es lábil es confesar la debilidad originaria de donde el mal surge. Pero, a pesar de ello «el mal *no procede* de esta debilidad sino porque *él se pone* por el hombre» [65].

---

[63] *L'Homme Faillible*, pág. 157.
[64] *Ibidem*, pág. 160.
[65] *Ibidem*, pág. 162.

Esta es precisamente la paradoja que guiará a Ricoeur en el estudio del simbolismo del mal. Los mitos le llevarán a la insuficiencia de la visión ética del mundo en que la libertad es la razón del mal y la confesión de éste condición de la conciencia de la libertad. La «desproporción» del hombre es ocasión, origen y posibilidad de mal que, más allá de la visión ética, entra en el mundo porque el hombre lo comete, pero el hombre lo comete porque, en alguna forma, él cede a «un adversario», a su «otro» siendo tanto víctima como culpable.

> Toda la meditación sobre los símbolos —nos dirá Ricoeur— y los mitos del mal, deja entender un momento no puesto, mezclado con la posición del mal por el hombre [66].

Calando hondo, de la racionalización de pecado original hasta los relatos míticos de la caída y de ellos a los símbolos elementales que los componen, encontramos a este «otro» del hombre que nos habla de un mal ya encontrado por él.

Pero, más allá de toda desesperanza radical, Ricoeur nos advierte además que los mitos nos ilustran en algo más: que no tenemos derecho a hablar de este mal «ya ahí» independientemente del mal que nosotros cometemos. Ni tampoco podemos especular sobre él fuera de la referencia a la «historia de la salvación». La lección de los mitos del mal nos lleva quizás a la paradoja del mal que cometemos a partir de un mal que encontramos y del «que nuestro nacimiento es el símbolo impenetrable» [67], pero que, por encima del vértigo de la desesperanza, reclaman la inteligencia de la esperanza. Para Ricoeur, sin embargo, la superación de la paradoja que el mal introduce no será nunca definitiva.

---

[66] *La Symbolique du Mal*, pág. 304.

[67] *Le Conflit des Interprétations*, Ed. du Seuil, París, 1969, pág. 282.

Lejos de él toda teodicea y todo saber absoluto. La meditación antropológica puede caminar en la dirección que los símbolos señalan, pero la comprensión de una lógica del ser, estando ahí el mal, es más la provocación de la reflexión que camina hacia su comprensión, que objeto adecuado a la explicación. Todo discurso será, pues, *hermenéutico* y no *explicativo*.

REFLEXIÓN Y HERMENÉUTICA

Tras la exposición de lo que fue la primera obra de Ricoeur, parece necesario preguntarse por las razones metodológicas que, a partir de *La Symbolique du Mal*, y ya en ella, hacen de su obra un conjunto diferenciado de los libros y artículos anteriores donde no se plantea el problema de su «inicio» filosófico. No le era necesario; Husserl y Marcel lo habían hecho por él.

La primera cuestión que ahora parece obligada es, por el contrario, la pregunta por sus nuevos presupuestos.

A) La preconcepción inicial

Que Ricoeur es consciente de la necesidad de un cambio nos lo había dicho ya, antes de que éste se produzca. En el prólogo de *L'Homme Faillible*, se habla ya de la necesidad del recurso a una mítica concreta [68], lo cual es previsión de un cambio de método. ¿Quiere ello decir que, de alguna forma, el lenguaje —simbólico o no— puede servir de «punto de partida»? Así parece a primera vista, sin embargo no es

[68] Págs. 10, 12.

precisamente un «punto de partida» sino la «precomprensión» inicial, el presupuesto que subyace al edificio metodológico. Se hace así actual una vieja idea de Ricoeur, de que la filosofía no inicia nada; parte —de alguna forma— de una preconcepción que justifica su búsqueda [69]. La honestidad filosófica consistirá en «explicitar sus presupuestos» [70] y su rigor en recuperar a través de la reflexión su punto de partida. La filosofía está, por tanto, por hacer.

Es aquí donde, tras la declaración de la necesidad de una fuente originante, aparece la urgencia de determinarse. Y Ricoeur lo hace explícitamente. La preconcepción previa, el medio de procedencia es, para él, el *lenguaje*. Por ello

> la tarea inicial no es comenzar, sino, desde el medio de la palabra, acordarse; recordar en vista de comenzar [71].

Como lo pretendido es una comprensión, esto exige

> que su arranque se efectúe en el mismo plano en que la comprensión se ejerce, esto es, en el plano del lenguaje [72].

La inicial elección del lenguaje no supone una tentativa para esquivar el problema del punto de partida. Por el contrario, es ya el camino de la madurez o, si queremos, de la responsabilidad, tras una larga reflexión sobre la historia de la Filosofía; es una profesión de experiencia tras la decepción de la búsqueda del «punto de partida». La primera tarea de la filosofía antropológica es, no la de comenzar, sino «desde la esfera de la palabra, la de acordarse de nuevo» [73].

---

69 *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 331; *Histoire et Vérité*, pág. 19.

70 *La Symbolique du Mal*, pág. 332.

71 *Ibidem*, pág. 324.

72 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 14.

73 *Ibidem*, pág. 283.

Si de lo que se trata es de acordarse de nuevo, quiere esto decir que algo se había olvidado. Lo olvidado es el sentido de cuanto el hombre, en sus primeras expresiones, había dicho sobre sí mismo, sobre el mundo y la trascendencia. La reflexión debe recuperarlo como adecuación existencial.

El lenguaje como palestra posibilita además la comprensión y el diálogo reagrupando investigaciones dispares de nuestro siglo [74]. Esto no es ningún prurito de modernismo ni táctica disuasiva, sino convicción profunda de que «la unidad del hablar humano nos enfrenta ante un problema hoy» [75]. Optar por él es «precio de nuestra modernidad» [76].

Ambos motivos inducen a Ricoeur a la idea de que «una teoría de los signos debe preceder a una teoría de las cosas», pero, ¿por dónde abordar el lenguaje? La respuesta a esta pregunta impone a la Filosofía una primera misión epistemológica respecto a las diversas concepciones lingüísticas. En segundo lugar, el problema debe ser llevado por la Filosofía más allá de la lingüística y elevar el problema de epistemológico a ontológico preguntándose: ¿qué significa que el hombre habla?, ¿cuál puede ser la razón de la relación entre este hombre que aparece en el lenguaje como «hablante» y como «expresado»? [77].

B) Consecuencias

La elección del lenguaje implica consecuencias graves ya que él es limitado, particular, equívoco con frecuencia y

---

[74] *De l'Interprétation*, págs. 13, 14, 45.
[75] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 19.
[76] *La Symbolique du Mal*, pág. 325.
[77] «Les problèmes du Langage», *Cahiers de Philosophie*, n.º 2, París, 1966, págs. 27-41.

exigente de una interpretación que será siempre peculiar a un intérprete [78]. Empezar por él parece, en una palabra, justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y las diversas interpretaciones. Alcanzaremos la solución de tales aporías sólo en la medida en que lleguemos a comprender que las aporías de la interpretación son las mismas de la reflexión. El problema consistirá en

> discernir, a través de la contingencia, las secuencias razonables. El que pretenda escapar a esta contingencia de los encuentros históricos y mantenerse fuera del juego, en nombre de una «objetividad» no situada, al fin conocería todo, pero no comprendería nada... [79].

El plano lingüístico debe entonces ser superado. Si en él se ejerce la comprensión, la reflexión es requerida como nuevo entendimiento agente de la comprensión.

C) La reflexión

Llegamos así al concepto de *reflexión,* fundamental en la metodología de Ricoeur, quien reiteradamente se remite a la tradición de la filosofía reflexiva. Tradición que, a partir de Descartes, pasa por Maine de Biran y se mediatiza para Ricoeur en su maestro Jean Nabert. Para la filosofía reflexiva, el yo es verdad primera. Él se pone a sí mismo sin posibilidad de verificación como existencia y como acto de pensamiento: yo soy, yo pienso. Pero si el yo se antepone, es también necesario afirmar que la *reflexión no es intuición.* Dirá Ricoeur:

---

[78] *Ibidem,* pág. 26; *De l'Interprétation,* pág. 49.
[79] *La Symbolique du Mal,* pág. 30.

> La primera verdad —yo soy, yo pienso— es tan abstracta y vacía como invencible; es necesario que sea «mediatizada» por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan; en estos objetos, en el pleno sentido de la palabra, es en donde el Ego debe perderse para encontrarse [80].

El *Cogito* está sí al principio, en medio y al final, pero en un esfuerzo continuado para la afirmación de sí mismo [81]. En lenguaje husserliano, anotará Ricoeur, «el ego es apodíctico, pero no necesariamente adecuado» [82].

La no adecuación de reflexión e intuición abre la falla en que la interpretación encuentra su función. Es por el camino largo de la interpretación de los signos «privados y públicos, psíquicos y culturales» [83] por donde la reflexión deberá caminar en su función recuperadora del yo.

La reflexión, además, no es una crítica del conocimiento. Si las preocupaciones únicas de la filosofía crítica residen en una epistemología, ésta es solamente

> una parte de una tarea más amplia: nosotros debemos recuperar el acto de existir, la posición de sí en toda la profundidad de sus obras [84].

La reflexión posee entonces una función restauradora: la recuperación de lo que Fichte llama «juicio tético» puesto que si las operaciones del yo pueden ser objetivadas, no así el acto que las sobreentiende [85]. De intuición, la reflexión se torna en esfuerzo por existir. Y puesto que nosotros

---

80 *De l'Interprétation*, pág. 51.

81 «La Philosophie à l'âge des sciences humaines», *Cahiers de Philosophie*, 1 (1966), n.º 1.

82 *De l'Interprétation*, pág. 52, n. 2.

83 *Le Conflit des Interprétations*, págs. 262, 286.

84 *Ibidem*, págs. 260, 323.

85 «La philosophie à l'âge des sciences humaines», pág. 98.

> no estamos en posesión inmediata de nosotros mismos... es necesario ininterrumpidamente apropiarnos lo que somos a través de las expresiones múltiples de nuestro deseo de ser [86].

La filosofía es entonces, con Spinoza, ética y su objetivo es alcanzar el ego «en su esfuerzo por existir, en su esfuerzo por ser» [87].

¿No alcanza así Ricoeur, además de las ideas de Spinoza, Nabert y Platón, la inquietud de Marcel? También para Marcel «la reflexión segunda puede presentarse como poder de recuperación» [88]. El «homo viator», «en una parte considerable de su vida y de su ser, está todavía dormido... como un ser al azar del sonambulismo» [89].

D) La hermenéutica

La reflexión, por tanto, antes que a la crítica del conocimiento, encuentra al acto de existir que vivenciamos como esfuerzo y deseo testificados en las obras de significado problemático y revocable. Por esto la reflexión debe

> convertirse en interpretación, porque yo no puedo alcanzar este acto de existir más que en los signos dispersos por el mundo [90].

La filosofía hermenéutica no puede ser entonces una filosofía de lo inmediato, un recurso directo a la ontología, sino que ella se mediatiza por una teoría de los signos que la

---

[86] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 221.
[87] *De l'Interprétation*, pág. 53.
[88] *El Misterio del Ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, pág. 157.
[89] *Homo Viator*, Ed. Aubier, París, 1952, pág. 28.
[90] *De l'Interprétation*, pág. 54.

convierten en «el largo camino»[91] que exige atención «a lo que se dice en el decir»[92], «vía dolorosa» que humilla el narcisismo, «testimonio de inadecuación»[93], rodeo ineludible[94], pero que es el único camino hacia el ser que se convierte «de extremo a extremo, en *ser-interpretado*»[95].

Por eso la finalidad última de la hermenéutica no es la de la lingüística o la de una semiología. Sólo una hermenéutica que, tras la mediación semántica, se reporte a la existencia puede tener cabida en la filosofía[96]. Mediación semántica, arbitraje entre interpretaciones diversas[97], son etapas que la reflexión eleva[98] al nivel deseado por la hermenéutica filosófica que se encuentra en la esfera de la ontología. Sólo a través de la hermenéutica que recorre las dos etapas anteriores, del lenguaje y de la reflexión, es posible tal ambición. Y como admitimos diversidad de interpretaciones,

> una ontología unificada es tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada; es cada hermenéutica la que descubre en cada caso el aspecto de la existencia que la funda como método[99].

La pretensión ontológica no es pues totalizadora. No es un peculiar análisis del ser, sino que el acceso a la ontología pasa por el largo camino que hemos evocado siguiendo los derroteros de hermenéuticas dispares. Tal es el caso de Freud, Nietzsche, Marx[100], Hegel y la Fenomenología de la Reli-

---

91 *Le Conflit des Interprétations*, págs. 10, 262, 286.
92 *Ibidem*, pág. 104.
93 *Ibidem*, pág. 173.
94 *Ibidem*, pág. 246.
95 *Ibidem*, pág. 15.
96 *Ibidem*, págs. 18, 261.
97 *Ibidem*, pág. 64.
98 *Ibidem*, pág. 20.
99 *Ibidem*, pág. 23.
100 *De l'Interprétation*, pág. 407.

gión [101]. No proclama entonces Ricoeur una ontología «triunfante», unitaria y separada, sino ontología «militante» [102] en la que el conflicto de las hermenéuticas no es un juego de palabras sino revelador del ser del yo [103]. Fuera de su dialéctica no es posible la comprensión [104]. Por esto —dirá Ricoeur— es necesario orientar nuestra búsqueda, más que a una metafísica sustancialista, hacia el acto de existir. Mi estar en el mundo, ambiguo por mi encarnación, puede ser recuperado por la filosofía. Por una filosofía del ser «que no se empequeñezca en una metafísica de la esencia y menos todavía en una fenomenología de la cosa» [105]. Pero Ricoeur no se pierde por ello en el gnosticismo ontológico sino que, sin ser única, la reflexión hermenéutica es recuperadora, ella «ha recibido el impacto de la esperanza, no solamente como categoría del «no todavía» sino como «desde ahora» [106], que podemos entender como posibilidad de conocer, aunque las palabras de Ricoeur tengan un sentido más general. Esta categoría desveladora acicatea la reflexión, incansable demiurgo, conatus spinoziano que dinamiza la razón. Por algo habla de ontología «militante», no separada y no unitaria. La última palabra sobre este ser que existe está por decir y nadie la dirá. No es esto una retirada de la reflexión sino la llamada a convertirla en fuente de afirmación, en esfuerzo dinámico y no en estática estructura conceptual. Los capítulos siguientes darán razón de esta «ontología dividida».

La forma personal de articular Ricoeur las diversas metodologías —tan dispares algunas— obedece al carácter limita-

101 *Ibidem*, pág. 447.
102 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 27.
103 «Le conflit des hermenéutiques», *Cahier Int. de Symbolisme*, n.º 1, 1963, págs. 164-165.
104 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 176.
105 *Histoire et Vérité*, pág. 359.
106 *Ibidem*, pág. 18.

tivo y conflictual de la existencia. El vaivén entre pensamientos diversos lo encontramos desde sus primeras obras, pero rehuyendo todo tipo de eclecticismo y en un afán de «rehacer» la intención de cada uno en pro de su personal empresa hermenéutica. En este contexto, toda la Historia de la Filosofía debe ser, para nosotros, un intemporal en que la cronología y la intención de cada autor ceden ante la necesidad de clarificación existencial [107]. Escribe Ricoeur:

> Cronológicamente Hegel viene después de Kant; pero nosotros, lectores tardíos, nosotros vamos de uno al otro... A mi modo de ver, este cambio y esta permuta son los que estructuran el discurso filosófico de hoy. Por esto la tarea es la de pensarlos siempre mejor, pensándolos juntos, uno contra el otro, el uno por el otro [108].

Es así como los diversos filósofos son reactualizados ante la cuestión siempre acuciante de la existencia nunca adecuadamente comprendida. Platón, Kant, Hegel, Freud, Husserl, Marcel, Austin y la lingüística, entran por este camino en un cerrado debate en torno al sentido de la existencia y del yo que no podemos descubrir si no es en los signos de su vida.

---

[107] *L'Homme Faillible*, pág. 23. Cf. F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e Interpretazione*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969, págs. 229 y ss.

[108] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 403. Cf. igualmente el interesante artículo «L'Histoire de la Philosophie et l'Unité du vrai», en *Histoire et Vérité*, págs. 45-65, publicado inicialmente en alemán en *Offener Horizont, Mélanges en l'Honneur de Karl Jaspers*, Piper, Munich, 1953 y publicado también en *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 29, 1954. Cf. Philibert, Michel, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Ed. Seghers, París, 1971, págs. 10, 14.

LENGUAJE Y SIMBOLISMO

Ricoeur, lo hemos dicho ya, parte de la «plenitud del lenguaje», pero no incondicionalmente. Por esto se impone una epistemología de la lingüística para deducir de ella los elementos necesarios en la tarea hermenéutica. De la suerte que en ella corra el problema del sentido, dependerán las conclusiones de una filosofía que considera el lenguaje como primero. La preocupación propiamente lingüística aparece en Ricoeur cuando ya su obra había progresado haciendo uso de una concepción espontánea del lenguaje, sin ningún tipo de confrontación epistemológica. En sus primeras obras el lenguaje no está presente como problema. Su fecundidad referencial es allí admitida sin discusión. A esta concepción inicial Ricoeur no renunciará nunca. Porque el lenguaje dice algo de algo, dice algo del hombre, podemos partir de él para llegar al hombre:

> yo apuesto que comprenderé mejor al hombre —escribe— y al vínculo entre el ser del hombre y el ser de los seres si sigo la indicación del pensamiento simbólico [109].

Pero la apuesta de Ricoeur se duplica: a la inicial apuesta por el hombre a través del símbolo, se le antepone la apuesta por el lenguaje como significante y referencial. De la suerte de la segunda, dependerá la verificación reflexiva de la primera.

---

[109] *La Symbolique du Mal,* pág. 330.

A) Epistemología de la lingüística

Ricoeur se impone una singladura difícil a través de la lingüística contemporánea para no caer en la lamentable situación de una filosofía que no toma en serio a los estudiosos del lenguaje como puede haber sucedido con cierta fenomenología [110]. Aunque los problemas del lenguaje aparecen a raíz del estudio de los símbolos del mal, no adquieren significación primordial en la obra de Ricoeur hasta los trabajos posteriores a la *Symbolique du Mal.* Es el estudio del lenguaje simbólico lo que le obliga a pasar por la mediación de los lingüistas, revalidando su obra anterior y mediatizando el acercamiento a la ontología por la discusión con los lingüistas. Si el lenguaje es mediación ineludible, se hace preciso contar con lo que de él digan los propios lingüistas.

El primer terreno de enfrentamiento con la lingüística es propiciado por el estructuralismo nacido de De Saussure y continuado por la escuela de Copenhague, sobre todo por su maestro L. T. Hjelmslev. Siguiendo a De Saussure [111] y partiendo de su distinción «lengua-habla», la lengua se convierte para el estructuralismo en un sistema de diferencias sin términos absolutos y es reducida de sustancia a forma intemporal en cuanto se la considera como sistema instantáneo y sincrónico. La diacronía, la historia, por el contrario, es secundaria y subordinada a la sincronía. Este sistema sincrónico y diferencial se constituye a un nivel inconsciente del espíritu sin referencia a ningún sujeto hablante.

---

110 *Le Conflit des Interprétations,* pág. 245.

111 De Saussure, F., *Cours de Linguistique Générale,* Ed. Payot, París, 1968.

La significación de esta «lingüística de la lengua» es doble para Ricoeur ya que comporta por una parte elementos que afectan su particular concepción del lenguaje y por otra se hace presente en filosofía a través de la obra de Lévi-Strauss.

La generalización del modelo lingüístico operada por Lévi-Strauss en el terreno de la antropología y de la sociología hace de la sociedad, de la realidad en general, un sistema de signos codificados que en sus diversos órdenes de existencia (familiar, social, etc...) son regulados por leyes homólogas a las de la lengua. Para Ricoeur esta generalización se opera en razón de una abstracción desde su primera aplicación a los hechos del parentesco en cuyo caso los signos intercambiados no son ya comparables a los signos lingüísticos [112]. Nada más dudoso, a los ojos de Ricoeur, que el presupuesto estructuralista de considerar a la lengua como prototipo de todas las organizaciones [113].

Por este camino el estructuralismo antropológico continúa, en forma de antisubjetivismo, el antipsicologismo de la lingüística estructural, manifestándose a su vez como decidido antihistoricismo [114]. Se mueve así el estructuralismo entre la pretensión «spinozista» de expresar el orden de lo «verdadero» sin sujeto, y la ambición de Nietzsche de expresar el juego del significante y del significado, configurándose en definitiva como «un kantismo sin sujeto trascendental, véase un formalismo absoluto, que fundaría la correlación misma de la naturaleza y la cultura» [115].

---

[112] *Le Conflit des Interprétations*, págs. 50 y ss. «Le symbolisme et l'explication structurale», *Cahiers internationaux de Symbolisme*, n.º 4, 1964, págs. 81 y ss.

[113] *Ibidem*, pág. 87.

[114] Lévi-Strauss, C., *La Pensée Sauvage*, Ed. Plon, París, 1962, páginas 324-357; «Histoire et Dialectique».

[115] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 55.

Para Ricoeur, por el contrario, la lengua es una abstracción del sujeto hablante y el yo puede comprenderse a través del lenguaje, sobre todo del lenguaje menos conceptualizado, más elemental y genuino. Contra la reducción «sintáctica» estructural, Ricoeur propone la sobreabundancia semántica del lenguaje que no puede ser reducido a las leyes de la estructura, ya que en el lenguaje mítico-simbólico

> la riqueza simbólica es tal que no se agota en una estructura, en una organización en un momento dado; hay un superavit, un plus de sentido que va a poder engendrar una historia [116].

Si el estructuralismo triunfa entonces en áreas y lenguajes en que la sintaxis se sobrepone a la semántica (donde se dice poco, pero lo que se dice se hace de manera sumamente estructurada), por el contrario se queda corto en los lenguajes y culturas en donde lo auténticamente significante es la historia, el acontecimiento, la diacronía en una palabra, con un sujeto como protagonista. Tal sería el caso de nuestra cultura helénica-judaica de la que el estructuralismo antropológico no ha extraído ciertamente sus modelos de análisis.

La sobreabundancia de sentido encerrada en el lenguaje que es más común a nuestra memoria histórica exige, más que una explicación de tipo estructural, una hermenéutica, una interpretación dirigida a la tradición, auténticamente significante. La interpretación actualiza de este modo el acontecimiento primero con una nueva donación de sentido y esto porque al otro extremo del modelo totémico, que entretuvo a Lévi-Strauss a lo largo de toda su obra, encontramos el modelo que Ricoeur llama kerigmático, «en donde hay un mensaje... una tradición... un tiempo» [117].

---

116 «Le Symbolisme et l'explication structurale», pág. 92.
117 *Ibidem*, pág. 95.

Pero no por ello Ricoeur considera inútil la extraordinaria empresa del estructuralismo. Todo lo contrario: para él el estructuralismo es la mediación científica ineludible en el trato del lenguaje. Tanto el estructuralismo lingüístico como el antropológico son ineludibles en el plano que les es propio, el de la ciencia. Por esto reconocerá que es siempre en una estructura en donde se manifiesta el simbolismo. No hay por tanto alternativa entre estructuralismo y hermenéutica. El análisis de las estructuras no es externo a la comprensión derivada de la consideración de los símbolos. Podemos por ello afirmar que hay

> dos maneras de dar cuenta del simbolismo: por lo que lo constituye y por lo que quiere decir [118].

Lo primero será tarea del análisis estructural. Lo segundo, lo que el símbolo dice, no puede enseñárnoslo ningún tipo de lingüística estructural, sino que de tal expresividad debe darnos cuenta la interpretación y la hermenéutica adecuadas.

Pero Ricoeur busca en la misma lingüística la confirmación de su opinión y encuentra en ella la continuación lógica y metodológica del primer momento estructural que animó a Lévi-Strauss. Es en efecto Emile Benveniste [119] quien continúa una lingüística del «habla» que De Saussure no había realizado. Encuentra así en «la lingüística del discurso» de Benveniste el modelo de lenguaje referencial —al mundo, al sujeto, al otro— apropiado para una hermenéutica atenta

---

[118] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 78. Cf. igualmente, «Réponses à quelques questions», *Esprit*, 31, 1963, nov. 628 y ss.

[119] Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Ed. Gallimard, París, 1969. Cf. igualmente Ricoeur, P., *Langage religieux. Mythe et symbole*, en *Actes du XIII^e congrès des Sociétés de philosophie et langue française*, Neuchâtel, 1967.

más a la semántica que a la ordenación sintáctica [120]. Toda la fenomenología del lenguaje debe atender a este discurso, acto del sujeto que habla y actualiza el sistema virtual de los signos. La lengua es, más que semiología, actualización significativa.

Es igualmente importante para el problema del simbolismo el aporte de R. Jakobson [121] en su estudio del proceso metafórico entendido como procedimiento ordinario de la lengua, lo mismo que la contribución de la gramática generativa de N. Chomsky [122] que patrocina el poder creativo y transformacional del espíritu a partir de las estructuras profundas de la lengua.

Por último, y de forma decisiva, Ricoeur recibe la teoría del Spech-Act de Austin y Searle [123] como contributo precioso a su hermenéutica. A través de la teoría del «lenguaje usual» patrocinada por estos autores, encuentra apoyo decisivo en favor del carácter polisémico irreductible de los términos, indispensable en el problema del lenguaje simbólico. Siendo además el lenguaje usual invernáculo de las expresiones de mayor poder descriptivo de la naturaleza humana, la filosofía del lenguaje ordinario se convierte en instrumento revitalizador de la fenomenología. Fenomenología y filosofía del lenguaje ordinario salen beneficiados de la mutua intercomunicación que les impone la hermenéutica.

El careo con el estructuralismo y con la lingüística en general no habrá sido entonces vano. La preconcepción inicial del lenguaje aceptado como referencial ha sido mediatizada por las mismas conclusiones de la lingüística. Del estructuralismo, a su vez, aprende Ricoeur una exigencia de

---

120 *Le Conflit des Interprétations*, págs. 87, 250.
121 *Essais de linguistique générale*, tr. fran. Ed. Minuit, París.
122 *Estructuras sintácticas, el lenguaje y el entendimiento.*
123 Austin, *Philosophical Papers*, Oxford Univ. Press, 1960.

respeto al texto, que lo aleja de la concepción romántica de interpretación. La búsqueda del sentido impone un desplazamiento hacia la hermenéutica atenta al mensaje objetivo encerrado en el texto y no preocupada por las condiciones y el tiempo del autor [124].

B) El lenguaje simbólico

En el lenguaje simbólico, de forma preponderante, se ratifican las conclusiones de la lingüística general. La irreductibilidad de la «lingüística del discurso» a la «lingüística de la lengua» es elemento capital para la interpretación del lenguaje simbólico. La función predicativa de la frase por la que el habla dice algo de algo, implicando al mismo tiempo la referencia al sujeto hablante y al mundo, al mismo tiempo que posibilita la actualización infinita de una expresividad no limitada a los medios finitos que componen la estructura lingüística, son el marco adecuado para la intelección del simbolismo como portador de una semántica no reductible a ningún tipo de semiótica. Tal es el sentido de la «instancia del discurso» de Benveniste.

Si bien el recurso al lenguaje simbólico proviene de inquietudes dispares, un problema común parece engarzarlas todas:

> el elemento común, el que se encuentra en todas, de la exégesis al psicoanálisis, es una cierta arquitectura del sentido

[124] Cf. igualmente, de Ricoeur, «Husserl and Wittgenstein on Language», *Phenomenology and Existentialism*, Ed. by Edward N. Lee, Baltimore, 1969. «Philosophie et Langage», *Contemporary Philosophy*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1969. «Evénement et Sens», *Archivio di Filosofia*, Rivelazione e Storia, CEDAM, Ed. Antonio Milani, Padova, 1971. «Creativity in Language. Word. Polysemy. Metaphor», *Philosophy Today*, núms. 2-4, 17, 1973.

> que se puede llamar doble sentido o sentido múltiple, pero cuya misión es, en cada caso, aunque de manera distinta, la de manifestar ocultando [125].

Lo mismo diremos de las zonas en que el símbolo emerge; la estructura de un doble sentido es común a los símbolos de diversas procedencias: cósmica, onírica o poética [126]. De forma general puede afirmarse que cuando hablamos de expresiones simbólicas se trata de

> expresiones en donde un sentido primario, literal, tomado de la experiencia cotidiana, designa otra cosa, figurativamente, perteneciente sea a la experiencia interior, a la vivencia de una experiencia existencial o a significaciones concernientes al origen del mundo, de la totalidad de las cosas [127].

Precisando la definición:

> yo llamo símbolo —escribe Ricoeur— a toda estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero [128].

De donde el símbolo, además de lenguaje indirecto y superabundante, es también *necesario*. En el caso ejemplar del mal sólo en el simbolismo que exterioriza la experiencia de la culpa, sólo en él, es posible el acercamiento a la realidad confesada.

Pero la expresión simbólica no sólo lo es por su relación con las cosas y con el hombre. Considerada en sí misma, sólo como estructura de sentido, incluye una dimensión de superación, de la misma forma que el discurso es de por sí

---

125 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 16.
126 «Le Conflit des Herméneutiques», págs. 154-155.
127 «Le symbolisme et l'explication structurale», pág. 82.
128 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 16.

una predicación. La estructura en sí misma simbólica es la que suscita la interpretación en cuanto «arquitectura de sentido... relación de sentido a sentido». Ley de todo simbolismo es que él es trascendencia de sí mismo.

Para Ricoeur, además, como ya hemos dicho, el proceso simbólico —metafórico y metonímico— no es un fenómeno extraordinario del lenguaje sino que, siguiendo a R. Jakobson, el simbolismo entra en la función ordinaria de la lengua. Su inserción en el discurso filosófico es pues legítima en la misma forma en que lo es la del lenguaje en general.

Precisemos que todo símbolo es un signo; por el contrario, no todo signo es símbolo. Igualmente es de tener en cuenta que, para nuestro autor, cuando decimos que la estructura del símbolo es su doble sentido, debe entenderse que la analogía no es solamente la razón de esta estructura significante. El razonamiento analógico considera las posibilidades de relación desde el exterior, objetivando el razonamiento. El símbolo por el contrario es constituido por el sentido literal que facilita en sí mismo el analogado e involucra en un movimiento de vivencia del símbolo primario; sólo «viviendo en el sentido primero soy llevado más allá de sí mismo» [129]. Por eso decimos que el símbolo «da que pensar» porque él nos asimila intencionalmente a lo simbolizado [130].

El símbolo no coincide con la alegoría. Esta es ya una hermenéutica, una trasposición del sentido, mientras que el símbolo precede a la hermenéutica [131]. Tampoco el símbolo, como lo entiende Ricoeur, coincide con el símbolo de la lógica simbólica. El rigor de ésta no puede, ni mucho menos,

---

[129] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 286. *La Symbolique du Mal* pág. 22.

[130] *De l'Interprétation*, pág. 26.

[131] *La Symbolique du Mal*, pág. 23.

dejarse de lado, pero el lenguaje simbólico se mantiene en su totalidad como exigencia no ya del rigor formal de la lógica simbólica, sino como expresión de la existencia. La reflexión debe entonces justificarlo fundando «una lógica del doble sentido» [132] con el desplazamiento del terreno del lenguaje al de la existencia. La reflexión es esfuerzo por ser, no intuición, y encuentra en los símbolos al yo del *Cogito*. En sí misma dividida, la existencia se recupera a través del esfuerzo y del deseo reflexivos y el lenguaje simbólico se convierte en el «a priori» del movimiento de apropiación de «sí por sí mismo que constituye la actividad reflexiva» [133]. El simbolismo da entonces pie no a una lógica formal sino a una lógica trascendental que no se agota en el trascendentalismo kantiano. A partir del símbolo es posible justificar un dominio de objetividad y «deducir» ámbitos de experiencia de otra forma inaccesibles.

Para Ricoeur, como para Platón, el lenguaje no es un juego de palabras sin peso ni sentido. Es el logos del ser. Pero tampoco es una tabla de signos convencionales o matemáticos cuya única dimensión es la de señalar y no la de significar. Por esto es posible partir de él sin la equivocidad sofística y sin la matematicidad de la lógica simbólica [134].

Zonas de emergencia del símbolo

Una primera zona de emergencia puede ser localizada en la misma temática de Ricoeur. Es la que pudiéramos llamar

---

132 *De l'Interprétation*, pág. 59.

133 *De l'Interprétation*, pág. 59.

134 Cf. Bourgeois, P., «Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection», *Philosophy Today*, 15, 1971, pág. 231. Lanisco, A., «Linguaggio simbolico e filosofia dell'indagine di Paul Ricoeur», *Giornale di Metafisica*, 23, 1968, pág. 208.

zona del «simbolismo del siervo-albedrío» que exterioriza la realidad de la vivencia del mal.

Una segunda zona es la del simbolismo cósmico [135]. Son los elementos cósmicos del sol, la luna, el cielo y el mundo, los simbolismos de la vegetación, del agua y de las plantas que se expresan en la palabra. Toda la obra de Mircea Eliade es una extraordinaria reflexión sobre el simbolismo cósmico [136].

Una tercera área simbólica viene caracterizada por el mundo onírico [137]. En el sueño es donde puede descubrirse el paso de la función «cósmica» a la función «psíquica» [138]. Aunque Ricoeur no acepta el sentido restringido que Freud asigna al simbolismo onírico [139], reducido a un estereotipo esquematizado [140], ello no impide el reconocimiento de la estructura de doble sentido en el sueño. También este simbolismo onírico es accesible en el relato que el analista interpreta; él «se dice» también en el lenguaje.

Una cuarta y última zona en que el simbolismo aflora con fecundidad es la imaginación poética. Imaginación entendida como el nacimiento de la palabra tal como la entendía Gaston Bachelard para quien «la imagen poética nos sitúa al origen del ser que habla». No es por tanto el simbolismo del poder de representación sino el de la intuición del ser mismo que el poeta percibe y expresa más en forma de verbo que de imagen. Esta reflexión de Ricoeur le lleva a sugerir la reconsideración de la imaginación dentro de un proyecto más general de la comprensión de sí mismo. La obra futura de

---

135 «Le Conflit des Herméneutiques», pág. 151.

136 Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. I. E. P., Madrid, 1954, particularmente págs. 51, 127, 155, 185.

137 *De l'Interprétation*, pág. 24.

138 *La Symbolique du Mal*, pág. 19.

139 *De l'Interprétation*, pág. 103.

140 *Ibidem*, pág. 486.

Ricoeur tendrá, a nuestro juicio, mucho que ver con la imaginación así entendida [141].

Podemos igualmente distinguir diversos niveles de creatividad del simbolismo que van desde un nivel estereotipado [142] hasta los símbolos propiamente «prospectivos», que recuperando las expresiones tradicionales inducen a una creatividad de sentido [143]. Es preciso tomar los símbolos en su momento de creatividad y no en el momento en que, ya sedimentados, se convierten en estereotipos insignificantes.

Guiados por el simbolismo del mal descubrimos que el simbolismo está animado de una vida interna. De un símbolo a otro

> hay por una parte un movimiento de interiorización incontestable, por otra un movimiento de empobrecimiento de la riqueza simbólica [144].

Con lo cual alcanzamos la significatividad definitiva vivenciando todo el proceso, pero debemos a su vez reconocer un empobrecimiento de la creatividad cuando la expresividad original se ve en alguna forma convencionalizada socialmente. De este modo, por ejemplo, los símbolos del mal están movidos por un dinamismo que va de los símbolos de mancilla al de pecado y al de culpabilidad en un proceso de interiorización de la culpa, pero, a su vez, cada instancia significativa anula la anterior englobando no obstante su significación.

---

141 Ricoeur, P., «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *Revue Phi. de Louvain*, 70, n.º 5, 1972, pág. 112. Cf. igualmente, Javet, P., «Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur», *Rev. de Thé. et de Philosophie*, 5, 1966-67, págs. 481 y ss.

142 *De l'Interprétation*, pág. 486.

143 *Histoire et Vérité*, págs. 286-300.

144 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 286.

Mito y Símbolo

Para Ricoeur mito y símbolo no son sinónimos, ni incluso cuando se trata de los símbolos y mitos relativos a las experiencias primarias de la humanidad.

Los símbolos originales, primarios, como los llama Ricoeur, no pueden ser localizados más que en las elaboraciones míticas, pero esto no impide que no puedan ser extrapolados de ellas a través de una penetración en profundidad de las diversas capas lingüísticas que el mito encierra. Tal acercamiento a los símbolos originarios sería imposible si no fuesen también ellos un lenguaje. Lenguaje elemental, que es reasumido como materia prima en la elaboración mítica. El lenguaje del mito es ya un lenguaje de orden superior en que el simbolismo elemental se categoriza. Pero para Ricoeur no es ciertamente el mito la categoría más expresiva del lenguaje simbólico [145]. La racionalización mítica no se opera impunemente. En efecto, esta «mitologización» del símbolo supone un empobrecimiento de su fuerza expresiva original. El mito es ya solidario de un contexto social; su expresividad es una expresividad situada. El simbolismo primario por el contrario dice sólo relación a la experiencia viva [146].

Por otra parte, el símbolo es una creación en absoluto intemporal mientras que el mito se realiza en un tiempo, indeterminado e inmemorial, pero un tiempo. El símbolo del destierro, por ejemplo, no está dotado de temporalidad, pero sí lo está el mito del destierro del Edén.

---

145 «Le symbolisme et l'explication structurale», pág. 82. Cf. Modin, B., «La filosofía del simbolismo religioso di P. Ricoeur», *Aquinas*, 14, 1971, págs. 36 y ss.

146 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 33.

Un nuevo elemento puede añadirse a la diferenciación del símbolo y del mito. Éste se realiza en forma de relato [147], organizado en una trama, con personajes y acontecimientos. Esta forma lingüística no es externa ni accidental al mito sino exigida por la dramatización que él vehicula.

C) El lenguaje mítico

La preocupación de Ricoeur respecto al mito es limitada. En ningún momento pretende formular una teoría del mito, que entra en el discurso filosófico por la puerta general del lenguaje simbólico del mal. Su preocupación se hará luego extensiva a los símbolos religiosos y culturales, aunque no de forma generalizada.

Ricoeur acepta en principio la teoría patrocinado por la Fenomenología de la Religión, particularmente por Mircea Eliade. A partir de los presupuestos de Eliade, Ricoeur define el mito

> no como una falsa explicación por medio de imágenes y fábulas, sino como relato tradicional referente a los acontecimientos acaecidos al origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de manera general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento por las que el hombre se comprende a sí mismo en su mundo [148].

Si el mito es fundante de acontecimientos y vehículo de comprensión, no es en absoluto una explicación. Excluir «su intención etiológica es el tema de toda necesaria desmitologización» [149]. No desposeerle de esta intención sería caer en

---

147 *La Symbolique du Mal*, págs. 25, 160.
148 *Ibidem*, 12-13.
149 *Ibidem*, pág. 13.

la tentación de la gnosis que acecha continuamente al pensamiento [150] con la pretensión de conocer sólo a través de conceptos. El mito, el símbolo en general, es logos, no anterior ni ordenado al concepto. Se excluye entonces el presupuesto racionalista procedente de la distinción entre explicación y comprensión, nacida de Dilthey, que nos llevaría a reflexionar más sobre su causalidad que sobre su significación. Debemos aceptar al mito como mito, apto en razón de su doble sentido para una «misión de exploración y de comprensión» [151]. Más que encontrar en él «las causas», el hombre encuentra en él al mundo y a sí mismo. Como ya hemos dicho respecto al símbolo en general, la filosofía se coloca ante el mito en actitud trascendental, de tal forma que puedan ser alcanzadas las condiciones de su aparecer en la conciencia.

No será ya el término «desmitificación» el más apropiado para la labor de interpretación del mito así entendido, sino

> en rigor desmitologización, pero entendiendo bien que lo que se pierde es el pseudo saber, el falso logos del mito, tal como se expresa por ejemplo en la función etiológica del mito. Pero perder el mito como logos inmediato es encontrarlo como mito [152].

Será necesario igualmente distinguir diversos niveles de la labor de desmitologización que recorre el itinerario semántico y existencial para aceptar la comprensión, en el último nivel, como inevitablemente ligada al texto que es quien mantiene íntimamente unidos el momento objetivo del sentido del texto y el de la apropiación existencial [153]. El paso

---

150 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 267.
151 *La Symbolique du Mal*, pág. 13.
152 *Ibidem*, pág. 154.
153 *Le Conflit des Interprétations*, págs. 386-392.

a la apropiación se abre por la mediación semántica que en los primeros momentos de la obra de Ricoeur no era invocada explícitamente como más adelante veremos.

Respecto a la función de los mitos, Ricoeur acepta, de forma general, lo dicho por la fenomenología de la Religión. El mito para él tiene una triple función: la de englobar a la humanidad en una «historia ejemplar», la de introducir una tensión histórica entre un principio y un fin dentro de la experiencia humana y la de querer expresar el enigma de la discordia del hombre consigo mismo [154]. Pretensión por tanto ontológica ya que

> él intenta expresar la relación, esto es, a la vez salto y pasaje, rotura y sutura, del ser esencial del hombre con su existencia histórica [155].

Debemos entonces reconocer que si Ricoeur partía de presupuestos similares a los de Eliade, se distancia de él y de la fenomenología de la religión de él mismo derivada, en cuanto a la significación última reconocida al mensaje mítico. El hombre del mito para Ricoeur es ya un hombre que narra el paso de la inocencia a la culpa, que ha perdido la integración con el cosmos. Por eso el mito es drama y se narra como relato con tiempo y personajes. Para Eliade, por el contrario, el mito encierra una intención integradora del hombre y del cosmos [156]; está desprovisto de drama o, mejor, de tragedia. Llegamos así a la *tipología de los mitos del mal.*

---

[154] *La Symbolique du Mal*, pág. 155.

[155] *Ibidem*, pág. 155.

[156] Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, págs. 426 y ss. Cf. igualmente, Rasmussen, D., «Myth, structure and interpretation», *The Origin of cosmos and man*, Univ. Gregoriana, Roma, 1969.

Del problema general del mito, lo hemos dicho ya, es el simbolismo del mal lo que interesa a nuestro autor. Su análisis de la mítica del mal es de sorprendente minuciosidad partiendo del principio de la dinamicidad de los mitos. Participar a esta dinámica del mito tiene la ineludible ventaja de preparar su «reprise philosophique» [157]. La mítica del mal está animada por una dinámica que opone dos grandes grupos de mitos. Por una parte los que reportan el origen del mal a una situación conflictiva anterior al hombre, como son el mito del «drama de la creación», el mito «trágico de la existencia» y el mito del «alma exiliada». Por otra parte un mito eminentemente antropológico acusa al hombre haciéndole responsable del mal, es el mito adánico.

En oposición a los tres primeros mitos que extrapolan el origen del mal a dimensiones no antropológicas, aparece el mito adánico portador a su vez de una visión escatológica de la Historia. En él la creación no es ningún momento dramático y el hombre aparece ya como último en una creación acabada. Por un hombre, por su culpa, el mal entra en el mundo. Tal como su nombre indica, él nos representa a todos, «es el universal concreto» [158]. Pero tampoco este mito antropológico nos remite pura y simplemente a la libertad del hombre como originaria del mal. Allí aparecen los demás personajes: Eva y la figura eminentemente mítica de la serpiente, símbolo de una cierta anterioridad del mal. La distribución del acontecimiento de la culpa en tiempo y personajes anuncia una versión «racional» del mal. El mito nos libra la realidad del mal tanto como «cometido» como «sufrido». Él es portador del aspecto misterioso del mal, de la

---

157 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 289.
158 *La Symbolique du Mal*, pág. 229.

> realidad del pecado anterior a toda toma de conciencia, dimensión comunitaria del pecado irreductible a la responsabilidad individual, impotencia del querer compendiando toda falta actual [159].

La interpretación del mito nos lleva entonces a la insuficiencia de la visión ética del mundo que pretende la explicación del mal por la libertad y de la libertad por el mal. La visión ética no nos da razón del mal, dirá Ricoeur, sin «resto». En los símbolos del mal se patentiza la insuficiencia de la explicación puesto que el hombre aparece frente a un Adversario al que cede. La reflexión no podrá colmar explicativamente esta paradoja; sólo puede pretender acercarse a su comprensión, que no será nunca adecuada.

Pero, digamos de nuevo que si el mal no puede entenderse sin esta relación de «anterioridad», tampoco tenemos derecho a hablar de él sino a partir del mal que nosotros cometemos [160]. Más todavía: el mito es portador de una dimensión escatológica. Hombre o colectividad, una figura final es la que da sentido a la Historia que se encuadra entre la figura inicial, por la que el mal hizo su entrada en el mundo, y la figura redentora, correspondiente bíblico de la figura del Rey akadio, de la emoción trágica o de la sabiduría del mito órfico [161]. Continuar tal discurso con respecto al mito adánico no es ya misión del filósofo, pero éste habrá encontrado en el simbolismo una flecha de sentido que impulsará la búsqueda evitando la reducción del símbolo al

---

159 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 280.

160 *Ibidem*, págs. 306 y ss.

161 *La Symbolique du Mal*, págs. 244 y ss. Cf. igualmente, «Critique of Religion and the Language of Faith», *Union Seminary Quaterly Review*, 28, 1973, págs. 212 y ss. Rasmussen, D., *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971. Santos, M., «La repetición filosófica del Mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur», *Stromata*, 27, 1971, pág. 495.

concepto. Hacerlo así es condenar la reflexión a Saber Absoluto, lo que sería precisamente lo contrario de lo que Ricoeur entiende por reflexión: ella es esfuerzo y deseo. Lejos por tanto de él toda comprensión que culmine englobando la misma Fe y Religión. El mal está ahí como elemento definitivo en contra de todo saber absoluto. La realidad escatológica que la reflexión no comprende se presenta sólo como horizonte.

LA INTERPRETACIÓN

Tras una etapa «fenomenológica» de los símbolos, un segundo momento de la hermenéutica propiamente filosófica exige la participación en la dinámica del simbolismo. Si los símbolos tienen una vida, hay en ellos una dinámica de superación y supresión, de relación y contraste, que induce a la sospecha de que una llamada más comprometida está implicada en el simbolismo: «es necesario comprender para creer, pero también es necesario creer para comprender» [162].

A) Sentido e interpretación

Con la participación en la vida del símbolo, la interpretación culmina en una etapa creadora «a partir» de los símbolos (que no se detiene en ellos) tomándolos como «a priori» rascendental de una parcela de experiencia. Esta etapa nos leva así al reconocimiento de nuestra pertenencia a aquello en que inicialmente habíamos creído. De este modo la inter-

162 *De l'Interprétation*, pág. 294.

pretación no se encamina a una mayor extensión del conocimiento, sino a la transformación «cualitativa» de la conciencia reflexiva que descubre cómo en los símbolos se «dice» la situación del hombre en el seno de una ontología de la finitud. La filosofía es entonces ininterrumpida atención al lenguaje que revela la forma original y genuina del ser en el mundo por encima de las objetivaciones y de la asechanza de alienación.

Interpretación y Simbolismo

El problema de la interpretación aparece inicialmente en Ricoeur ligado al simbolismo del mal: el lenguaje simbólico del mal provoca un problema correlativo, el de su interpretación. En efecto, si el simbolismo se basa en la estructura semántica de la expresión de doble significado, con el reconocimiento de un lenguaje indirecto se exige la contrapartida de la interpretación [163], un «trabajo sin fin de interpretación», dirá también Ricoeur [164]. El simbolismo es una expresión de doble sentido y la interpretación es

> el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente desplegando los niveles de significación implicados en la significación literal [165].

Y puesto que la función simbólica del lenguaje, siguiendo a R. Jakobson [166], es una de las normas estructurales a que obedece toda lengua, la interpretación se introduce por este camino en la dinámica normal, ordinaria, de la expresividad. Por ello dirá Ricoeur:

---

163 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 164.
164 «Le Symbolisme et l'explication structurale», *art. cit.*, pág. 82.
165 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 16.
166 Cf. *supra*.

> allí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se levanta para interpretar. La interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido [167].

En este momento inicial los problemas metodológicos derivados del estudio de la lengua como sistema están todavía ausentes en Ricoeur y el concepto de interpretación está ligado al estilo romántico derivado en gran parte de Schleiermacher y Dilthey, para quien la interpretación debe rehacer el camino de la obra, del texto, hasta el autor, a través de un momento de «adivinación» y de un momento «metódico».

Pluralidad en la Interpretación

Pero la tarea se complica al considerar los diversos estilos de interpretar. Explícitamente dirá Ricoeur:

> actualmente estamos en este momento de la historia del discurso humano que es el nuestro, ahora, divididos por dos grandes estilos de interpretación [168].

Ello es fruto de nuestro tiempo; del hombre no podemos hablar hoy como si no hubiesen existido Marx, Nietzsche o Freud. Por eso la interpretación se ve sorprendida por una doble vertiente en la búsqueda del sentido del lenguaje y de la experiencia en general. Por una parte, para los tres grandes autores citados, el sentido que podemos encontrar en el lenguaje, en la conciencia, no es el auténtico. En una palabra, la conciencia del hombre se remite a raíces económicas, biológicas o a las mentiras originales de nuestra voluntad de poder. Por consiguiente la interpretación es liquidación de lo aparente. Por otra parte la interpretación apa-

167 *De l'Interprétation*, pág. 27.

168 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, págs. 164-165.

rece, en otros casos, como restauración de un sentido, como apropiación de un kerigma que me es dirigido a través del lenguaje. La anterior manera requiere una «regresión» hacia las fuentes del sentido, ésta por el contrario nos invita a una actitud de escucha, de atención «progresiva», que pretende «dejar hablar» al lenguaje para oír su palabra total.

El reconocimiento de esta duplicidad interpretativa caracteriza hondamente la metodología de Ricoeur. Ella no es algo accidental sino indispensable. Ambas posturas tienen en común el descentramiento de la conciencia que nos lleva a la noción de la «conciencia como tarea» y no como dato apodíctico e indiscutible. La primera noción de interpretación, como correlativa del doble sentido, se amplía entonces con la interpretación «regresiva» y «progresiva», reconociendo Ricoeur la estructura conflictiva de la hermenéutica. Nuevamente volveremos sobre el tema.

De este modo la interpretación se desplaza del dominio lingüístico al ámbito de la semántica general y, desde el lenguaje, la interpretación se amplía a las actitudes y comportamientos. Ricoeur no prosigue sin embargo este camino sólo apuntado, aunque su libro *De l'Interprétation, essai sur Freud* facilita las bases para una interpretación de la cultura. Pero si decimos que el concepto se amplía, entendemos al mismo tiempo que sólo en el lenguaje, en el relato, en la palabra en general, es posible la interpretación.

Interpretación y experiencia

Por este camino llega Ricoeur a un concepto de interpretación mediatizada por la reflexión lingüística, sobre todo por el estructuralismo, que exige un desplazamiento de la interpretación hacia el sentido, independientemente del autor y del tiempo. O lo que es lo mismo, al reconocimiento

de la superación de la palabra como acontecimiento para encontrarla sólo como sentido. La interpretación viene a ser la fusión del discurso propio del texto con el discurso de la interpretación y no la proyección de los puntos de vista del intérprete sobre el texto a interpretar ni su ascensión hasta el tiempo y las condiciones del autor. El centro de interés se traslada del intérprete y del autor a lo interpretado:

> De esta manera, dirá Ricoeur, la hermenéutica procede enteramente de la superación del acontecimiento en el sentido sancionado y consagrado por el movimiento de la palabra escrita [169].

Esta fijación en el texto no supone un retorno a la «lingüística de la lengua», sino que nuestro autor se mantiene dentro de la «lingüística del discurso» —del habla— en la que Benveniste reconocía al lenguaje como referencial al sujeto, al mundo y a los demás. La interpretación se mantiene al nivel del discurso escrito pero reconociendo que su modalidad fija no pierde las características del lenguaje como «habla» significativa, más allá de su estructura semiótica.

De este modo el texto es un *a se* que exige la interpretación (no la reiteración) independientemente de su autor [170] sin la introducción de lo aleatorio. La interpretación de un texto es por consiguiente similar a la interpretación de una pieza musical por el maestro de orquesta. Cada ejecución supone un renovado acontecimiento, pero la partitura es autónoma en su significación. De Dilthey, y más aún de Schleiermacher, el acento se desplaza hacia Husserl y Frege en cuanto el momento de la exégesis está ligado al reconocimiento «objetivo» del sentido. El sentido del texto debe ser tomado sin las conexiones psicológicas iniciales a través de

169 «Événement et Sens», *art. cit.*, pág. 18.

170 «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *art. cit.*, pág. 105.

una hipótesis de sentido, por encima de las intenciones del autor. Es por tanto exigible un acercamiento al texto en sí, no descargando sobre él la subjetividad, sino esbozando su interpretación a través de los primeros indicios, dirá Gadamer [171]. De este modo, como bien advierte Heidegger, la interpretación lleva aneja la oscilación continuada de su validación por la comprensión ulterior del texto [172].

La interpretación no pretende tampoco comprender la situación particular de un autor [173]; ella es «el alcance de las proposiciones de mundo abiertas por las referencias ostensivas del texto» [174] que no encierra sentidos ocultos sino que su significación está, no detrás, sino ante él. Para el lector intérprete es el sentido lo que nuevamente debe ser promovido y no las implicaciones del texto con sus condicionamientos de origen. Comprendiendo el texto, el lector se descubre a sí mismo, se comprende a sí mismo ante las nuevas formas de estar en el mundo que él le ofrece. Y si la interpretación debe independizarse de la intención y condiciones del autor, también deberemos afirmar que toda hermenéutica no estará condicionada por lo que el primer destinatario del texto haya podido entender. Si el diálogo tiene un «tú», el texto va dirigido a todo posible lector y escapa por tanto a la relación autor-lector.

De todo ello deducimos que no es la hermenéutica de la palabra el primer momento de la interpretación sino que la independencia del texto y el reconocimiento de su «en sí» se centra en la dialéctica del acontecimiento y del sentido

---

171 Gadamer, H. G., *Le Problème de la concience historique*, Pub. Universitaires de Louvain, 1963, pág. 71.

172 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Ed. F. C. E., México, 1951, páginas 168-169.

173 «Evénement et Sens», *art. cit.*, pág. 23.

174 «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *art. cit.*, pág. 107.

anteponiendo la experiencia de la obra de arte, del texto, de la experiencia histórica en general, a la hermenéutica propiamente lingüística. La conclusión es ahora, pues, un tanto diferente de la que deducíamos de las primeras obras de Ricoeur. En efecto, ahora la hermenéutica

> a diferencia de una hermenéutica centrada sobre el acontecimiento del lenguaje y sobre la decisión existencial, o sea, sobre la subjetividad, se propone traer al lenguaje una experiencia hermenéutica constituida en otra esfera distinta de la del lenguaje [175].

El lenguaje es el medio, pero la experiencia inicial del que éste extrae su consistencia se constituye sobre la cosa misma y no en la trasferencia hacia las vivencias ajenas, las del autor o de los primeros oyentes de un texto.

Si inicialmente Ricoeur [176] consideraba demasiado «rápido» el análisis de Heidegger, fundado en Husserl, ahora vuelve, a nuestro entender, a una hermenéutica que exige como inevitable una experiencia anterior al lenguaje. La lección de Husserl es, pues, a nuestro entender, ineludible; y si la lingüística pone en guardia a toda fenomenología del lenguaje sobre el hecho de que sólo en el lenguaje se establece la relación entre lo lingüístico y lo prelingüístico, también la fenomenología advierte a la lingüística de su no primariedad y de la función primaria de los elementos no lingüísticos que la fundamentan. Con razón entonces parece advertirse Ricoeur que antes que a la lingüística

> nosotros pertenecemos a la historia y la comprendemos como horizonte de nuestra existencia antes de ser alcanzados por el acontecimiento de la palabra que proclama su sentido [177].

---

175 «Événement et Sens», *art. cit.*, pág. 25.
176 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 12.
177 «Événement et Sens», *art. cit.*, pág. 26.

Nos aproximamos así a la fórmula interpretativa de Gadamer «fusión de horizontes», en que el mundo del lector-intérprete y el mundo del texto tienden a una nueva promoción de sentido, sin la proyección psicológica que la hermenéutica romántica patrocinaba [178]. El horizonte, dirá Gadamer, permite distanciar los objetos, situarlos en su verdadera dimensión, posibilitando la facultad de desbordar la limitación de un punto de vista [179]. Tema que Ricoeur alcanza desde los presupuestos de la lingüística estructural ajenos, por otra parte, al pensamiento de Gadamer. La mediación lingüística no es abandonada nunca por nuestro autor. Para él, si el acontecimiento histórico es lo «otro» del discurso, la alteridad no se reconoce sino en una estructura de discurso. De este modo ningún acontecimiento o experiencia son absolutos, sino que son tales porque pueden ser contados, dichos y rehechos en alguna forma por la interpretación. Todo «kerigma» se dice en el discurso sin agotarse en la apropiación existencial. Alcanzamos así su idea primera de que el simbolismo se dice en el lenguaje, pero lo que el simbolismo dice no podrá nunca ser deducido de ningún tipo de análisis, sino de una interpretación creativa.

El presente del relator, del intérprete y el pasado de lo relatado, constituyen una circularidad inevitable. Circularidad que se opera en el lenguaje. Por ello la filosofía hermenéutica extrae

> todas sus consecuencias y en primer lugar ésta: que es en el medio del lenguaje, en un proceso de palabra, donde se opera la fusión de los horizontes, el del texto y el del intérprete [180].

---

178 Gadamer, H. G., *Wahrhett und Methode*, Tubingen, 1960.
179 *Ibidem*, pág. 282.
180 «Événement et Sens», *art. cit.*, pág. 31.

Si el concepto de interpretación, decíamos, se aproxima a Gadamer, digamos también que Ricoeur permanece en contacto con la lingüística y justo es reconocer su deuda para con el estructuralismo. Su proceso metodológico se mantiene por esto lejano al de Gadamer. La temática estructural por el contrario encuentra en Ricoeur su función y su límite dentro de una misión antropológica. Función en cuanto él impone a la hermenéutica una exigencia de rigor ante el reconocimiento del texto, y límite porque la temática estructural es convocada a la que era su primera intención: la de ser necesaria mediación científica en el trato del texto pero no inevitable generalización explicativa de la cultura universal.

B) Interpretación progresiva y regresiva

Precisemos ahora más adecuadamente los dos grandes estilos de interpretación a que hemos aludido. A cada una de las características del primero, Ricoeur mostrará otra opuesta en la vertiente contraria. La interpretación «confiada» está representada por la actitud fenomenológica nacida de Husserl y Heidegger y actualizada por la Fenomenología de la Religión. Polarmente opuesta es la actitud «desconfiada» de Freud. Por ello la Fenomenología al estilo de Mircea Eliade y la antifenomenología freudiana nos facilitan los rasgos fundamentales de ambos estilos.

La interpretación como restauradora de sentido

En primer lugar, la interpretación debe ser una hermenéutica de la escucha, de la atención, fiel a Husserl cuando

nos aconseja volver a las cosas mismas [181], simplemente descriptiva «en degageant la visée (noétique) et son corrélat (noématique)» [182], como hace la Fenomenología de la Religión cuando al estudiar un mito o un rito pretende llegar a lo que es «intendido», pretendido, por el gesto o por el relato mítico. Actitud que Ricoeur toma como base de su *Symbolique du Mal.*

El objeto es quien hará aparecer lo «intendido» ante cuya realidad el fenomenólogo se inhibe frente a lo que «es dicho» por el objeto. Con el reconocimiento del objeto va implícita una «confianza en el lenguaje y la creencia de que el lenguaje que vehicula los símbolos, es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres... esta confianza es la creencia que confiere a los símbolos su particular importancia. Yo debo decir que es esta confianza la que *anima toda mi investigación*» [183]. De este modo Husserl y Heidegger vienen en ayuda de la Hermenéutica. El análisis del Dasein implica una confianza similar [184].

Una segunda característica distingue esta hermenéutica fenomenológica de la escucha. La «atención» al objeto nos lleva al reconocimiento de la «verdad» de los símbolos. Verdad que reclama la realización plena de la intención significante; la «die Erfullung» de Husserl. La riqueza de sentido no es algo secundario o puramente analógico. La empresa de la «deducción trascendental» a partir del símbolo supone por el contrario que el simbolismo está dotado de un algo más que una relación de analogía: «sólo el símbolo *da* lo que

---

181 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 167.

182 *De l'Interprétation*, pág. 37.

183 *Ibidem*, pág. 38. El subrayado es nuestro.

184 Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, F. C. E., México, 1951, página 22. Cf. igualmente Lledó, E., *Filosofía y Lenguaje*, Ed. Ariel, Barcelona, 1970, pág. 109.

dice» [185]. Él no expresa solamente sino que implica en la dinámica de su expresividad.

La plenitud del símbolo nos lleva entonces a hablar más de una «analogía en el ser que de una analogía en el discurso» [186] que impone una no «neutralidad» en la actitud fenomenológica:

> Yo reconozco, dirá Ricoeur, que lo que motiva en profundidad este interés por el lenguaje *pleno*, por el lenguaje *ligado*, es esta inversión del movimiento del pensamiento que «se dirige» a mí y me hace sujeto interpelado [187].

El símbolo es portador de una significación existencial que sólo puedo apropiarme con su atenta escucha.

En tercer lugar, la interpretación de la «escucha» reconoce al lenguaje como perteneciente al ser. Tal es el sentido de la filosofía del lenguaje de Heidegger. El lenguaje no es clave de la que nos valemos para descifrar el ser, sino «que los símbolos son como una palabra del ser» [188] que establecen el círculo de creencia y comprensión:

> yo no puedo comprender más que si yo creo... Por el movimiento del creer, la comprensión es posible, pero no puedo creer sino comprendiendo [189].

Esta manera de entender la interpretación introduce más que elimina el símbolo y el mito como indispensables. Por ello hablamos de una hermenéutica de la confianza, confianza en el lenguaje, en lo que él significa. Una lectura en «progresión» es entonces posible hacia la búsqueda del sentido

185 *De l'Interprétation*, pág. 39.
186 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 168.
187 *De l'Interprétation*, pág. 39.
188 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 314.
189 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 169.

total de la conciencia expresada en la palabra que, si no es inmediata, tampoco exige la liquidación de los iniciales indicios. Hegel será sin duda ilustrativo en esta lectura en progresión; si la fenomenología de la religión no limita el movimiento de la interpretación progresiva sino que la encauza hacia la escatología, Hegel por el contrario antepone un «tope», un «saber absoluto» que recupera globalmente el sentido dialéctico de la conciencia. «Saber absoluto» que Ricoeur no acepta para su hermenéutica a causa precisamente del aspecto paradójico del mal. La «progresión» de la conciencia es, para nuestro autor, abierta e inacabada, apuntando a la escatología.

La hermenéutica como sospecha

Sin embargo una «lectura» muy distinta del sentido primero y aparente es también posible: la lectura como sospecha y por tanto como interpeladora del mito, de la religión o de la cultura en general, entendidos, ante todo, como mentiras fundamentales. Atentos más a sus diferencias que a su empresa común de «destrucción» de las falsas certezas, no nos percatamos con frecuencia de la empresa común de los tres grandes desconfiados: Freud, Marx y Nietzsche. Su relación es sin embargo sorprendente en cuanto los tres consideran la conciencia como falsa [190] y por tanto patrocinan un único método de desmitificación [191].

Más allá de los escolasticismos en que sus partidarios los confinan, los tres emprenden una tarea de «destrucción» indispensable (tal como ya lo indicaba Heidegger), como momento correlativo de la tarea de construcción de la concien-

[190] *De l'Interprétation*, pág. 41.
[191] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 148.

cia. Podríamos decir que para construir, para encontrar el sentido de lo auténtico, será necesario la destrucción paralela de cuanto oculta lo original. Por ello Ricoeur no duda en incorporar a la tarea hermenéutica su labor de liquidación.

Por encima del aporte técnico a la medicina, Freud es, en efecto, «bastante más que un médico»; él es verdaderamente «un exégeta de la cultura contemporánea» [192] que nos ha enseñado la inapreciable técnica de desvelar la semántica del deseo que se esconde tras las construcciones ilusorias de una conciencia, de una cultura que no encuentra en sí misma su auténtico significado. A su vez Marx es en realidad mucho menos interesante como economista que como delator de las formas de alienación con respecto a los bienes de producción.

> Lo que en realidad quiere Marx, es liberar la práxis por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una «toma de conciencia» que responda victoriosamente a las mistificaciones de la conciencia falsa [193].

Nietzsche por su parte puede ser entendido por encima del biologismo y del perspectivismo a que lo relegan contradicciones insuperables. Como J. Granier hace ver, el problema de la Verdad no sólo es capital, sino que, por encima de las contradicciones, es el fin de la filosofía de Nietzsche. La negación no es aquí última sino mediante. Ella es también, como Ricoeur acepta para sí, una labor indispensable a confrontar con la tarea de la afirmación [194].

---

192 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 170.

193 *De l'Interprétation*, pág. 43.

194 Granier, J., *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Ed. du Seuil, París, 1966, págs. 29, 369, 415, 426, 603.

Los tres «maestros de la sospecha» tienen por rasgo común la liquidación de la ilusión de la conciencia que había sido adquirida como certeza inmediata en la escuela de Descartes a costa de la duda sobre las cosas [195]. Si de Descartes nace la duda sobre las cosas, de ellos nace la duda sobre la conciencia. Y si Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia, ellos buscan el triunfo sobre la conciencia a través de «una exégesis del sentido». Ella no es como aparece y su «categoría fundamental» es, para los tres, la relación mostrar-ocultar, o si se prefiere, simulado-manifiesto. En este contexto lo que ellos pretenden, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos «conscientes» de descifraje con el trabajo «inconsciente» de cifraje que atribuyen a la voluntad de poder, al ser social o al psiquismo inconsciente [196].

Sin duda que los tres no coinciden en cuanto al proceso de formación de la falsa conciencia y al método de su descifre. Cada uno representa un modo diverso de entender el proceso que conduce a una situación de no autenticidad. Los centros de interés de cada uno de ellos no son los mismos. La empresa común es sin embargo la de liberar al hombre de su falsa seguridad. Consecuencia de una concepción distinta del proceso de «codificación» de la conciencia será el diverso procedimiento de «descodificación».

El problema de la reestructuración de la conciencia se jugará en Marx a través de la liberación de la praxis por el reconocimiento de la necesidad. Por su parte Nietzsche pretende la restauración de la fuerza del hombre a través de la voluntad de Poder, que es principio sintético de significación.

---

[195] Descartes, *Oeuvres*, Ed. Gallimard, París, 1953, págs. 572, 147, 148.

[196] *De l'Interprétation*, pág. 42; *Le Conflit des Interprétations*, páginas 149-150.

Y para Freud la educación de la conciencia en el principio de realidad es el objetivo del análisis. Ninguno es por tanto maestro del escepticismo, sino de la sospecha, y en ellos el momento de la reconstrucción es contemporáneo de la labor de liquidación. En los tres es un reconocimiento de lo factual, del estado natural, diremos en otro lenguaje, lo que en primer lugar es preciso admitir en aras de una pretensión de reeducación. La realidad cruda, la *Ananké*, la necesidad, es la primera confrontación de toda pretensión purificante. A la imaginación y creatividad del primer estilo hermenéutico, se contrapone el reconocimiento del naturalismo inevitable.

Ricoeur será explícito: la labor de restauración de la conciencia debe ser llevada codo a codo por las dos posturas que confrontan necesidad e imaginación. La aparición de lo posible, el poder descubrir en lo simbólico un mundo de sentido sólo esbozado, implica un reconocimiento contemporáneo de la naturaleza como tal, como fuente de necesidad. Por algo no podíamos hablar, ya en sus primeras obras, del consentimiento solamente, sino del «consentimiento y la necesidad» [197].

De forma metódica Ricoeur opone particularmente los rasgos distintivos de la hermenéutica como restauración de sentido a la hermenéutica reductora de Freud.

En primer lugar, en oposición a una interpretación atenta al «objeto», Freud patrocina una interpretación «funcional». Si en el primer momento de una descripción intencional está el interés por el objeto intendido por el símbolo, para Freud lo que interesa verdaderamente no es en absoluto

---

[197] *Le Volontaire et l'Involontaire*, págs. 319, 333.

> el objeto intendido sino lo que él llama la economía afectiva, la economía pulsional, en la que viene a inscribirse nuestros símbolos como una cierta fase de la satisfacción [198].

Cultura y civilización identificados tienden a presentar al hombre una serie de substitutos para hacer más llevadero el momento de la educación en el principio de realidad que substituye al principio de placer. Substitutos culturales que tienen valor de reconciliación. Tal es el sentido del análisis freudiano en el *Porvenir de una Ilusión* [199]. Para Freud no está presente en ningún momento

> el problema de los valores, de los objetos y de su valor... sino, únicamente, el balance afectivo, en alguna forma, el costo afectivo de la cultura y de la civilización [200].

El segundo rasgo en contraste con la hermenéutica restauradora se refiere a la allí llamada «verdad de los símbolos». Aquí por el contrario les asignamos una función de engaño, de disimulo. Una teoría de la ilusión substituye a la fenomenología de la «verdad». El problema no es, en efecto, el de la verdad, sino el de la función de las representaciones culturales en general. Función que se articula sobre la necesidad de una donación de substitutos. Es así como la religión nace como ilusión [201]. Freud entra por este camino en el rango de lo trágico. Sólo al precio del delirio, de la fantasmagoría, es posible la educación, la ordenación del deseo [202]. La ilusión religiosa no es otra cosa que el fantasma común, social podríamos decir, cuya caricatura trágica está representada por

---

198 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 171.
199 Citado por Ricoeur en *De l'interprétation*, pág. 243.
200 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 172.
201 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 317.
202 *De l'Interprétation*, pág. 227.

la neurosis a modo de religión individual. De ambas, ilusión y neurosis, el hombre debe ser «curado».

Por último, un tercer elemento, derivado de los anteriores, separa las dos hermenéuticas. El ser es quien habla, habíamos dicho con Heidegger, y el conocimiento era una cierta reminiscencia. También en Freud hay una reminiscencia, pero ésta se manifiesta como inevitable revitalización de lo ancestral que se alberga en nosotros, del niño que nunca murió. Una nueva lucha se establece entonces en contra de otro tipo de olvido, de un olvido que

> descubre en nosotros un niño jamás consolado, un salvaje que no ha agotado la culpabilidad de la muerte del padre y de la horda. Esta especie de primitivismo salvaje es el término de la reminiscencia psicoanalítica [203].

Reminiscencia que vuelve sobre lo reprimido inicialmente sea en la infancia individual sea en el origen de la humanidad. Sin aceptar la teoría freudiana de la ilusión ni la explicación genética de la religión de *Moisés y el Monoteísmo*, lo que aparece vigente a nuestro autor es la llamada reductiva de Freud. El simbolismo religioso, el cultural en general, es, a su entender, susceptible de una lectura antifenomenológica. Al final del libro sobre Freud aparece clara la parte que Ricoeur le concede. Sin duda él nos invita a la lucha contra el narcisismo, contra el falso yo, que puede dar por auténtico, personal y socialmente, lo que no es más que el ídolo de nuestro deseo. El principio de realidad, de la autenticidad, debe revalidar nuestras creaciones, creencias e ideales, sin mitificar la naturaleza y la necesidad. Por esto a Freud le encuadramos entre el sí y el no:

> A la escisión que el *sí* a Freud introduce en el corazón de la fe de los creyentes, separando el símbolo del ídolo, responde

[203] «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 175.

> la escisión que el *no* a Freud introduce en el corazón del principio freudiano de la realidad, separando de la simple resignación a la *Ananké* el amor de la Creación [204].

Ambas hermenéuticas son «legítimas cada una en su rango» [205]. Aflorando en cada una de ellas una dirección contraria, la tarea hermenéutica consistirá precisamente no en una simple yuxtaposición sino en articular sus funciones complementarias. La fenomenología introduce una dimensión de escucha que tiende a un descentramiento de la conciencia hacia nuevas dimensiones que el sentido primero sólo preconiza. La otra, por el contrario, descentra también la conciencia pero hacia una dimensión regresiva que justifica lo aparente por lo oculto, o también, lo actual por lo anterior. Las dos coinciden en que debemos llegar a la conciencia, cada una a su manera, y de la que no debemos partir. La conciencia no es abolida pero ella tampoco es ya la realidad primera. Ella es tarea y no dato inicial [206].

De tal conclusión deducimos la realidad dialéctica de la conciencia. Del yo intuido al yo interpretado hemos dicho ya. De la conciencia como posesión a la conciencia como epigénesis podemos afirmar ahora; el problema de la conciencia, dirá Ricoeur,

> me parece, desde ahora, ligado a esta cuestión: cómo un hombre sale de su infancia, cómo se convierte en adulto [207].

Con esto hemos alcanzado una idea clave de la filosofía de Ricoeur y que nos remite a nuestro aventurado punto de partida cuando relacionábamos la intención de Ricoeur con

---

[204] *De l'Interprétation*, pág. 529.

[205] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 318.

[206] *Ibidem*, págs. 109, 323.

[207] *Ibidem*, pág. 320. Cf. Ellenberger, H., «Herméneutique et psychanalyse», *Dialogue*, 5, 1966, pág. 256.

la inquietud personalizadora de Mounier que exige supeditar todo lo especulativo y lo práctico a la tarea de personalización.

No se trata pues de la adecuación de la conciencia a la crítica regresiva y naturalista del freudismo, pero sí contar también con ella. A su vez, la interpretación como restauración apunta la otra posibilidad: la de una conciencia que, en su maduración, encuentra su sentido al final en virtud de una progresión en que la figura posterior explicita la anterior. La filosofía es, en definitiva, el único ámbito en donde la pluralidad se encuadra en la unidad dialéctica que evita la dispersión y el inútil eclecticismo. Pero si todo el problema se centra en la dialéctica de la madurez de la conciencia, una nueva filosofía, un nuevo modelo reflexivo es requerido en contrapunto a la regresión freudiana. Tal es la llamada a Hegel que hace Ricoeur. Hegel, como veremos, señala el camino de la progresión de la conciencia a través del itinerario de la *Fenomenología del Espíritu.* Él es ejemplo, ejemplo no exclusivo [208], pero esclarecedor.

C) Dialéctica arqueología-teleología

Conclusión del apartado anterior era la exigencia de una doble lectura de lo simbólico y de la inserción en la conciencia de una dinámica que descentra el sentido en dos direcciones. El Yo no es ya la certeza inicial y su posesión se hace inseparable de esta concepción dialéctica a que da pie la lectura del simbolismo. Fuera de ella no hay posibilidad de un discurso coherente sobre la conciencia. No se trata de

---

208 *Ibidem,* pág. 174.

una aniquilación sino de situar al yo cara a su encarnación y a su creatividad.

Nos vemos así conducidos a una convicción:

> fuera de la dialéctica de la arqueología y de la teleología, las interpretaciones se afrontan sin arbitraje posible o se yuxtaponen en eclecticismos perezosos que son la caricatura del pensamiento [209].

Para Ricoeur, por tanto, no es una posibilidad secundaria la que nos ofrece la dialéctica, sino la razón que justificará, por encima de los parcialismos, la posibilidad de la reasunción del Yo del *Cogito*. La conciencia, en efecto, se hace, no como lo pretende Freud, ni tampoco como lo apunta Hegel. Su razón de ser está en la tensión entre ambas direcciones.

Ricoeur apunta esta dinámica desde el inicio de su obra. El *Cogito* está «interiormente dividido» [210]. El proyecto intencional voluntario se reclama de unas estructuras fundamentales que limitan su *élan* progresivo y remiten a una necesidad inserta en el mismo vivir del ser. Antes de decidir ya somos. Tal es el reconocimiento de cierta arqueología, de una anterioridad del ser sobre la conciencia y del advenimiento de ésta a través de un proceso de maduración. «El yo, dirá Ricoeur, es a la vez más antiguo y más joven que él mismo: esta es la paradoja del nacimiento y de la libertad» [211].

Desde otro punto de vista preanuncia Ricoeur esta dialéctica. A la base de su simbolismo del mal subyace la presunción de que todo símbolo es portador no sólo de la dimensión referida al origen sino que, a su vez, introduce la dimensión final del yo y de la historia: «la 'regresión' es la

---

209 *Ibidem*, pág. 176.
210 *Le Volontaire et l'Involontaire*, pág. 17.
211 *Ibidem*, pág. 415.

vía larga de la 'progresión' y de la exploración de nuestras posibilidades» [212].

La verdadera maduración de la temática dialéctica aparece emparentada con el estudio de Freud. Es sobre todo a partir de 1962 cuando el problema se explicita más y más a través de todos sus escritos. Pero si el tema nace, sobre todo, con tal motivo, la concepción dialéctica, digámoslo ya, no es un problema del psicoanálisis. Él es formulado ya con Freud ya a pesar de Freud. La filosofía, en efecto, no puede menos de plantearse un problema que Freud no se plantea: la cuestión del sujeto. La pregunta de la Filosofía es por tanto radical. Si Freud está preocupado por el funcionamiento del aparato psíquico, el filósofo lo está por la comprensión del Ego total, del sentido del sentido, dicho de otro modo.

El concepto mismo de arqueología no es freudiano, sino que pertenece a la filosofía reflexiva (debemos pensar, además de en Ricoeur, en Merleau-Ponty) y las objeciones que se le puedan formular a Freud son algo distinto de las que se puedan dirigir a su interpretación. Una cosa es Freud y otra Ricoeur, quien reconoce que postulando esta dialéctica nos situamos en una esfera que no es ya la freudiana. Más allá de Freud, afirmamos la posibilidad de un sujeto que en Freud no existe y que se reduce en él al funcionamiento del complejo económico-pulsional. Por eso Ricoeur advierte que «el lector entendido» observará que desbordamos enteramente los confines del freudismo. En efecto, y lo que Ricoeur pretende no es una «síntesis» de complementariedad de la obra de Freud sino su interpretación desde la filosofía reflexiva. Su discurso se sitúa en otro plano que exige un doble momento.

---

[212] *La Symbolique du Mal*, pág. 20.

En primer lugar, dado que esta consideración es de naturaleza filosófica y no se centra solamente en el análisis del concepto de arqueología, tras haber afirmado que «no me comprendo a mí mismo, leyendo a Freud, sino formándome la noción de arqueología del sujeto», debo afirmar que esta noción de arqueología «no la comprendo sino en relación dialéctica con una teleología» [213]. Pero esta segunda noción no es ya freudiana, sino exigencia reflexiva.

Entonces, ya en un segundo momento interpretativo, volvemos a Freud, pero con una nueva preocupación: la de encontrar en su obra misma «esto es, en el análisis como análisis, la referencia a su contrario dialéctico» [214]. Freud es, pues, incorporado a la filosofía reflexiva en razón de una inquietud que no tiene en él su razón de ser. Y en esta «segunda lectura» puede estar o no de acuerdo con lo que de él digamos, precisamente porque aventuramos la reflexión hacia lo impensado de Freud. Sólo, por tanto, la aventura de la reflexión justifica la dialéctica y no el psicoanálisis por sí mismo. La intención de Ricoeur no es por tanto ni la de completar ni la de corregir a Freud, sino que, dirá,

> lo que yo quiero demostrar es que, si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, él remite, por sí mismo, por la naturaleza dialéctica de sus conceptos, a una teleología implícita no tematizada [215].

Un itinerario reflexivo se hace indispensable,

> ...una progresión obligada de los pasos que yo doy: posición del sujeto, reasunción del psicoanálisis como arqueología del sujeto, posición dialéctica de una arqueología y de una teleología, irrupción vertical del *Tout-Autre* [216].

---

213 *De l'Interprétation*, pág. 445.
214 *Ibidem*, pág. 445.
215 *Ibidem*, pág. 446.
216 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 171.

Tout-Autre que se anuncia como el horizonte escatológico del itinerario reflexivo. Tal es el proceso obligado. No se trata de salvar al psicoanálisis, expresión que por otra parte Ricoeur rechaza como tarea de la filosofía [217], sino de salvar al sujeto de la reflexión.

El concepto de arqueología

La crítica de la conciencia esbozada por Husserl requiere una etapa más radical. Si Husserl no llega a la noción de inconsciente, el realismo freudiano es la etapa necesaria para pasar a una determinación decisiva, no fenomenológica, correctiva de la certeza de la conciencia de sí mismo.

Una lectura de la metapsicología freudiana se impone entonces en una determinada dirección. Ricoeur parte, sobre todo, del análisis del ensayo sobre el *Inconsciente* de Freud [218]. Un doble recorrido se impone: el primero, que va de la conciencia inmediata a su explicación tópica y económica, en el que la conciencia se considera como una localidad psíquica entre otras y el sentido se desplaza de ella hacia el inconsciente. El segundo trayecto por el contrario nos conduce de las representaciones de la pulsión a sus brotes en la conciencia. Por ello el primer movimiento de desplazamiento no puede ser entendido sin su correlativo: la reasunción del sentido en la interpretación.

El primer trayecto está jalonado en la analítica freudiana por una triple instancia: en primer lugar, el inconsciente no es definido por relación con la conciencia sino como lugar de las representaciones. En segundo lugar, el objeto ya no es

---

217 Ricoeur, P., «Tecnica e casistica», *Archivio di Filosofia*, 34, 1964, n.° 1, pág. 47.

218 *De l'Interprétation*, págs. 122 y ss.

el guía de la tarea analítica (como en la fenomenología) sino que se reduce a una simple variable de la pulsión. Por último, un definitivo abandono se produce con la introducción del narcisismo: el mismo sujeto de la reflexión, en efecto, es puesto en entredicho y reducido a una variable correlativa de la pulsión del Yo [219]. Con esta lección

> yo descubro que la verdad apodíctica yo pienso, yo soy, apenas proferida es obturada por una pseudoevidencia: un *Cogito* abortado ha tomado ya el sitio de la primera verdad de la reflexión yo pienso, yo soy [220].

El segundo trayecto nos lleva a considerar las presentaciones representativas de la pulsión. La pulsión en sí misma es incognoscible, pero sí la reconocemos por sus indicios, por sus representantes. Brevemente:

> el psicoanálisis es posible como retorno a la conciencia porque, en cierto modo, el inconsciente es homogéneo a la conciencia; él es su otro relativo y no su absolutamente otro [221].

Reflexión y conciencia no coinciden a partir de Freud. Necesario será perder la conciencia para quedarnos con el yo. El yo que encontramos no en su totalidad sino en una dimensión que se va perfilando, la de su arqueología. Ricoeur reconoce lo arriesgado de su empresa. En efecto, «yo adopto, dirá, lo que hay de más chocante, de más filosóficamente insoportable en el realismo freudiano de las «localidades» psíquicas» [222]. Una crítica del realismo freudiano a la manera de Kant, nos lleva a reconocer que con el realismo del inconsciente debemos admitir su idealismo trascendental. Ello quiere decir que el

---

219 *Ibidem*, pág. 127.
220 *Ibidem*, pág. 413.
221 *Ibidem*, pág. 417.
222 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 172.

> realismo del inconsciente no existe sino como realidad *diagnosticada*: en efecto, el inconsciente no puede ser definido más que a partir de sus relaciones con el sistema Cs-Pcs [223],

sin reducirlo a una proyección del analista, sino que se constituye en razón de la misma hermenéutica; es una realidad diagnosticada [224], en la que resulta imposible de eliminar la persona del analista.

Tal recorrido crítico que distingue el realismo empírico y el idealismo trascendental del inconsciente habrá alejado una tentación deformadora: la de considerar el inconsciente como un realismo ingenuo de sentido inconsciente que nos llevaría a la monstruosidad de un inconsciente dotado de conciencia. Si hay una auténtica realidad del Id, debemos igualmente reconocer el idealismo del sentido que se constituye en la exégesis.

Pero el modelo económico pulsional del freudismo no es solamente metodológico, sino la expresión, para Freud, de la realidad misma del ser, del *sum*, que encuentra entonces la razón de sí mismo en la dinámica pulsional, no plenamente expresada en el lenguaje, siempre reclamada por la anterioridad de la posición del deseo. De este modo nos vemos llevados por los aspectos temporales del freudismo y podemos afirmar que él es

> una revelación del arcaísmo, una manifestación de lo siempre anterior... Se podría reconsiderar toda la obra de Freud desde el punto de vista de sus implicaciones *temporales*; se vería que el tema de lo anterior es su propio fantasma [225].

---

223 *Ibidem*, 107.
224 *De l'Interprétation*, pág. 423.
225 *Ibidem*, 426.

Hay en efecto en la posición del deseo «una *anterioridad* a la vez filogenética, ontogenética, histórica y simbólica; el deseo es, desde todos los puntos de vista, anterior» [226].

En este camino de lo anterior, podemos distinguir dos modelos de arcaísmo: uno individual deducido directamente del sueño y la neurosis y otro generalizado localizado a través de la cultura, considerada como análogo del sueño. El primero está ligado al carácter intemporal del inconsciente en relación con el carácter de temporalización de la conciencia. El inconsciente está fuera del tiempo, es «intempestivo», rebelde a toda temporalización, ligada ésta a la conciencia. Cara a él se encuentra siempre el hombre, enfrentado así a lo infantil e indestructible. En este contexto, el narcisismo, además de obturador de la conciencia, es la forma original del deseo a la que siempre nos vemos abocados. Esta es la arqueología restringida, personal, arqueología de la pulsión y del narcisismo, que se revela en lo onírico.

Pero es posible estipular un concepto generalizado de arqueología en cuanto la teoría freudiana de la cultura es una extensión analógica del modelo onírico. Bajo el título de «retorno de lo reprimido», Freud pone de manifiesto lo que pudiéramos llamar el arcaísmo cultural. Sus últimas obras, sobre todo *Porvenir de una Ilusión, Malestar en la Civilización* y *Moisés y el Monoteísmo* están impregnadas de una visión regresiva que va de las manifestaciones culturales actuales, religión incluida, hacia unos primeros momentos históricos que, cada uno a su modo, darían razón de lo presente.

Si en el primer topismo la realidad del Id, inmutable e intemporal, es el trasfondo de una arqueología personal, ahora el arcaísmo del Id se desdobla en el arcaísmo del Super-ego,

---

[226] *Le conflit des Interprétations*, pág. 173.

bajo la denominación de arqueología generalizada. Id y Super-ego son entonces la doble vertiente de una realidad que podemos llamar interior, opuestos al representante del mundo exterior que es el Ego.

La explicación genética y la explicación patológica del Super-ego concluyen en el carácter arcaizante del mundo ético. En este contexto regresivo la conciencia moral del hombre aparece como doblemente alienada, esclavizada: esclavitud del Id, dominio del Super-ego. La interpretación tiene, en el caso de la sublimación cultural, la misma función que en el dominio de lo onírico: la de desenmascarar. El Super-ego, ya que él es mi otro, fuente de alienación, debe ser descifrado.

Ricoeur ve en esta interpretación freudiana de la alienación moral un extraordinario aporte a la crítica de la «existencia bajo la ley». La libertad y el mandato, la sinceridad y el legalismo, que desde San Pablo a Lutero y de Kierkegaard a Nietzsche se enfrentan en una ambivalencia existencial. Reconocerá por esto Ricoeur que

> Freud por su parte ha descubierto una estructura fundamental de la vida ética, a saber: un primer engarce de la moralidad que tiene función de preparar la autonomía pero también de retardarla, de bloquearla en un estado arcaico [227].

En definitiva, «si aproximamos unas a otras todas las formas de arcaísmo, se perfila una figura compleja, la de un destino hacia atrás o de una «arrieración destinal», de la que ninguna doctrina había señalado con tanta coherencia la inquietante consistencia» [228]. Freud, debemos reconocerlo, nos enfrenta a una múltiple arqueología, pero coherente:

---

[227] *De l'Interprétation*, pág. 434.
[228] *Ibidem*, pág. 347.

> arqueología restringida de la pulsión y del narcisismo; arqueología generalizada del Super-ego y de los ídolos; arqueología hiperbólica de la guerra entre gigantes, Eros y Tanatos [229].

¿Podemos pensar esta arqueología en los límites de una filosofía de la reflexión?, se pregunta Ricoeur. Ello significa plantearse el problema del sentido último del punto de vista económico del freudismo. Para nuestro autor la empresa de Freud puede ser repensada en la filosofía de la reflexión. Diremos que el inconsciente no es originariamente lenguaje, sino que a la base del decir se encuentra lo innombrable cuantitativo expresado por las metáforas económicas de inversión, gasto, etc. Lo que en el inconsciente habla nos remite en definitiva al deseo como deseo. Tal es la marcha regresiva hacia el *Sum* del *Cogito* reflexivo. En el fondo está el deseo como deseo, pero con la posibilidad de ser reconocido a través de sus brotes en la frontera de lo significante. Puede entonces, de alguna manera, ser recibido por el *cogito*. Para Ricoeur, además, esta función del deseo al origen del lenguaje no deja de tener precedentes en la tradición de la filosofía racionalista. El problema de Freud, es el problema de Schopenhauer en *El Mundo como Voluntad y Representación*, el de Spinoza en el libro III de la *Ética*, el de Leibniz en la *Monadología*.

La necesidad de una hermenéutica se hace imperiosa porque el *Cogito* no es inmediatamente localizado en razón de su dependencia del deseo. Tal dependencia es a descifrar, a interpretar a través de los sueños, de las fantasías y de los mitos. *Larvatus prodeo*, repetirá Ricoeur, y por tanto la función hermenéutica es correlativa de esta arqueología que retrotrae hacia un sedimento pulsional siempre presente en

---

[229] *Le Conflit des Interprétations*, pág. 173. Cf. Paci, E., «Psicanalisi e fenomenologia», *Aut-Aut*, n.º 92, 1966, págs. 9 y ss.

las manifestaciones vitales y culturales conscientes. La filosofía reflexiva no debe dejar de contar con él so pena de perderse en un criticismo descarnado que descuida precisamente lo que está a la base del hablar del hombre y de su obrar.

Pero, como hemos dicho ya, el proceso arqueológico no es comprensible sin el reconocimiento de la teleología que lo signifique como tal.

Un modelo teleológico de la conciencia

Hegel apunta la otra dimensión del yo. La elección de la dialéctica hegeliana, aunque él sea solamente un modelo entre otros, no es arbitraria. Ricoeur escoge a Hegel, prefiriéndolo a Husserl por ejemplo, porque Hegel dispone de los elementos propicios para superar el modelo naturalista, conservando la fuerza pulsional inicial. La conservación de lo que se supera es, en Hegel, la verdad de la filosofía. Por otra parte en la *Fenomenología del Espíritu* se entiende la dialéctica de las figuras del espíritu como una dialéctica del deseo [230]. Hegel es, por tanto, el modelo más apropiado.

En el modelo hegeliano la conciencia está habitada por un movimiento que la mediatiza y que imposibilita su comprensión si no es a partir del movimiento que la descentra. El espíritu, *Geist*, es el movimiento. Sólo tras el recorrido completo a través de la constelación de figuras de la conciencia el hombre sale de la infancia, se convierte en adulto. Por ello

---

[230] *Ibidem*, pág. 241. Vergote, A. en *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1967 (editado originalmente en Bruselas, en 1964, ed. Ch. Dessard), apunta la misma exigencia dialéctica (pág. 199). La temática estaba presente en Ricoeur, como dijimos, desde sus primeras obras. Explícitamente desde 1962.

> una exégesis de la conciencia consistirá en una progresión por todas las esferas de sentido que una conciencia debe encontrar y apropiarse para encontrarse como un sí mismo, un «en sí» humano, adulto, consciente [231].

Por una parte Hegel entiende la dialéctica como un movimiento progresivo pero que, en contraste, deja patente el carácter regresivo señalado por Freud. En efecto, la verdad de un momento reside en el siguiente con lo que el sentido viene dado del fin al principio. Por otra parte lo que está en juego, en tal fenomenología, es la producción del sí —*Selbst*— de la conciencia de sí, ...la producción de sí es inseparable de su producción por la síntesis progresiva [232].

En términos generales podemos afirmar que el

> espíritu es del orden de lo terminal; el inconsciente del orden de lo primordial... el espíritu es historia, el inconsciente es destino... [233].

La antítesis aparente debe ser superada encontrando en cada una de las dos posturas la presencia de la otra y no a través de su yuxtaposición. Y Ricoeur encuentra en la misma teleología hegeliana la manifestación contemporánea de un fondo de arcaísmo expresado como imposibilidad de superar la vida y el deseo que son posición original y afirmación indeclinable. Toda la dialéctica ulterior no hace más que mediatizar lo dado como inmediato en la vida. La aparición del sí mismo es entonces una emergencia en la vida. Vida y deseo son *le dépassé indépassable* [234].

---

231 *De l'Interprétation*, pág. 448.

232 *Ibidem*, pág. 449.

233 *Ibidem*, pág. 453.

234 *Ibidem*, pág. 456. De Waelhens, A., en «La force du langage et le langage de la force», *Rev. Phil. de Louvain*, vol. 63, 1965, 591-612, no participa plenamente en la exigencia de esta teleología si se mantiene a Freud en la forma que Ricoeur lo hace.

Del mismo modo, en Freud se encuentra una teleología implícita no tematizada que aflora por un triple camino. En primer lugar a través de conceptos operatorios que Freud no tematiza. La relación analítica puede ser reasumida como una dialéctica de la conciencia que va de la satisfacción del deseo al reconocimiento de la conciencia del otro. En este sentido la conciencia adquiere su primera verdad en la conciencia del otro antes de llegar a ser dueña de sí misma, por un trabajo comparable al del siervo, en terminología hegeliana.

De una segunda manera el freudismo remite a una dialéctica teleológica. Ello se efectúa a través del concepto de identificación, bien elaborado por Freud, pero que no puede entenderse sólo en razón de una concepción regresiva, puramente económica. La pérdida del objeto con el cual tendemos a identificarnos requiere un desdoblamiento de la conciencia, situada entre

> una dialéctica orientada hacia la instauración progresiva de la conciencia de sí y una economía que explique a través de qué «placements» et «déplacements» del deseo humano esta difícil instauración se prosigue [235].

Por último, es el problema de la sublimación quien nos remite, de otro modo, a la teleología implícita del freudismo. A pesar de todos los esfuerzos, tal como Ricoeur hace ver [236], Freud no ha podido solucionar el problema de la sublimación. Ello es debido a su incomprensibilidad dentro de un contexto puramente económico. La sublimación requiere otra dimensión para responder a la cuestión de cómo el narcisismo puede ser eliminado o cómo «un precipitado de identificaciones puede depositarse en el yo y modificarlo, si el pro-

[235] *Ibidem*, pág. 466.
[236] *Ibidem*, págs. 467-469.

ceso no es una progresión por medio de una regresión» [237]. La sublimación es irreductible a la mecánica del poseer y por esto la teoría del Super-ego oscila en Freud de un monismo energético a un dualismo del deseo y de la autoridad. Podremos así concluir que la tarea de posesión del yo

> es irreductible a la economía del deseo en la que se inscribe. Pero esta tarea permanece como lo no dicho de la doctrina freudiana [238].

Desde el principio de su libro sobre Freud, Ricoeur nos advierte que la suya es una lectura de filósofo y no de médico psiquiatra. Por eso su pretensión es la de escribir un libro sobre Freud y «no un libro sobre el psicoanálisis» dejando claro que

> es falso que Freud y el psicoanálisis nos proporcionen una totalidad..., el psicoanálisis no es más que una región entre otras que versan sobre la experiencia humana [239].

Ahora bien, la filosofía tiene precisamente la misión de arbitrar no sólo la pluralidad de interpretaciones sino también de experiencias. Por ello la dialéctica buscada en lo impensado de Freud es «el terreno filosófico sobre el que puede ser establecida la complementariedad de las hermenéuticas rivales del arte, de la moral y de la religión» [240]. Se trata, pues, no de repetir a Freud o continuarlo como psiquiatra, sino de «recrearlo», repensarlo, desde la pregunta por el sujeto de la filosofía reflexiva.

La polaridad arqueología-teleología es el único medio de liberar a la filosofía de una doble atadura: la de entenderla

---

237 *Ibidem*, pág. 474.
238 *Ibidem*, pág. 474.
239 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 166.
240 *Ibidem*, 175.

como filosofía de la conciencia inmediata, cuya certeza no iría más allá de su inoperancia, y la de encuadrar la conciencia en la introspección solipsista de la psicología de la interioridad que infirmaría la posición del sujeto. Ricoeur parte del yo pero mediatiza tal presupuesto con la puesta en crisis de su autenticidad, sometiéndolo, desde el momento de su posición, a la confrontación del descentramiento provocado por el psicoanálisis y por el mismo Hegel. El problema consiste en la posibilidad de articulación entre ambas dimensiones dentro de la filosofía de la reflexión. Esto es posible porque la razón del método no se encuentra ni en las esferas de su aplicación (religiosa, estética, etc...) ni en los objetos que le son propios, sino en la «sobredeterminación» del símbolo que no puede comprenderse fuera de la dialéctica de la reflexión que yo propongo» [241]. El símbolo, en efecto, no es sólo expresión de lo instintivo o primitivo, sino también portador de las dimensiones creativas de nosotros mismos. Conducidos por esta indicación simbólica, debemos reconocer que su doble vector evidencia la realidad dialéctica de la conciencia. Nos vemos, por otro camino, abocados a la paradoja —y a la realidad— del lenguaje: por una parte el lenguaje presupone el ser pero éste no se dice sino en el lenguaje. Paradoja que promovía la inquietud de Husserl y de la filosofía lingüística en general.

Tras la confrontación freudiana la concepción lingüística de Ricoeur se ve todavía reforzada. El lenguaje es más que cuanto hemos dicho en la superación del estructuralismo. Más allá de una semántica simplemente enunciada, encierra la ambivalencia existencial del ser que en él se dice. Y esto, añadimos nosotros, con Freud o a pesar de Freud. La media-

---

241 *Ibidem*, pág. 176. Cf. Ricardi, F., *Una interpretazione di Freud*, *Psicoterapia e Scienze Umane*, enero-marzo, 1968, págs. 8 y ss.

ción freudiana es ilustrativa, como la que más, de la polaridad de la conciencia que, para Ricoeur, es lo indudable.

El símbolo, dotado del doble vector que apunta a la arqueología y a la teleología, es reiteración significativa de nuestra infancia a la par que desvela las posibilidades de nuestra vida adulta. Al mismo tiempo que disimula, sugiere.

Haber, Poder, Valer

Un viejo tema suyo sirve a Ricoeur para articular las dos explicaciones en una misma experiencia. Tal es el caso de la trilogía de sentimientos, el haber, el poder y el valer. El haber como posesión, poder como voluntad de dominio y valer como ansia de estima, nos remiten a una dimensión objetal que mediatizan las pasiones alienantes de la posesión, del dominio o del vano aprecio.

Siguiendo a Alfred Stern, Ricoeur concibe el sentimiento como una forma de interiorización de la relación del hombre con el mundo. De esta forma, a través de la tríada sentimental, lo que en definitiva se produce es la interiorización de nuevos aspectos de la objetividad, detectando en ella el proceso del desdoblamiento de la conciencia, como la entiende Freud, y la promoción de la conciencia según el proceso hegeliano.

Del *Haber* dos lecturas son en efecto posibles. La interpretación freudiana facilita la hylética de los afectos relacionados con el haber y permite esclarecer su genealogía, pero no tiene en cuenta la constitución de la objetividad económica y no explica la génesis progresiva, constituyente de sentimientos, por la interiorización de la relación objetiva a las cosas a través del trabajo, que determina el sentimiento de posesión [242]. El hombre «se hace» en una relación con las

[242] *L'Homme Faillible*, pág. 130; *De l'Interprétation*, pág. 491.

cosas; la «posesión» no se explica sólo a través de los conceptos psicoanalíticos.

En la esfera del *Poder,* para Freud, «es el Eros quien conjunta todo lo que existe en el mundo», siendo la relación libidinal homoxesual para con el jefe la que mantiene toda cohesión. Freud mismo reconocerá que la explicación de la relación política obedece a una desviación, a un descentramiento de fin. Descentramiento en el que ve un comienzo de sublimación y en el que Ricoeur encuentra la incapacidad de una explicación del Poder puramente arqueológica que da pie a preguntarse:

> ¿no es esto un indicio de que la sublimación es en sí misma un concepto mixto que designa a la vez una filiación energética y una novación de sentido? [243].

Ello requiere una explicación ligada a la objetividad política en donde la auténtica vocación aparecerá a través de la interiorización del sentimiento derivado de la misma problemática política como tal. La explicación freudiana, por tanto, reclama la dimensión de lo real como fuente de sentimientos y pasiones. El recurso a la sola economía pulsional para explicitar la conciencia y sus contenidos es insuficiente; la relación progresiva con el mundo irá a su vez dando razón de ellos.

La tercera esfera de sentido, la del *Valer,* nos introduce de manera decisiva en la exigencia de una dialéctica a descifrar en el ámbito de la cultura. Ricoeur escoge como tema propicio para la mostración de la exigencia de la doble vertiente dialéctica de la conciencia al *Edipo Rey* de Sófocles [244]; en él se discierne la articulación de las dos hermenéuticas.

---

[243] *De l'Interprétation,* pág. 494.
[244] *Ibidem,* pág. 495.

Freud ha visto en la tragedia el drama universal, o al menos, el drama de nuestra memoria histórica occidental: incesto y parricidio están insertos en el deseo humano, tal como lo confiesa la misma Yocasta. De este modo el

> famoso Phobos trágico, el famoso terror en el que Aristóteles veía el alma de la tragedia, es el terror, el miedo de nosotros mismos, el miedo de este deseo violento del primer hombre, de nuestro pequeño hombre [245].

Phobos que para Freud es solamente expresión de la represión de nuestros impulsos originales.

Esta lectura, reconoce Ricoeur, «es posible, iluminadora, necesaria» [246]. Pero, sin embargo, la tragedia no es el drama de Edipo niño sino de Edipo adulto, de Edipo rey. No es el drama del incesto y del parricidio iniciales, que ya han tenido lugar cuando la pieza comienza, sino que es la tragedia de la verdad. Sobre el drama primero, el del parricidio y del incesto, Sófocles construye el drama de la conciencia de sí mismo, del reconocimiento de sí mismo:

> maldiciendo, al inicio de la pieza, al hombre desconocido responsable de la peste, Edipo ha excluido que este hombre pueda ser él mismo. Todo el drama consiste en la resistencia y destrucción de esta pretensión [247].

Edipo se maldice a sí mismo presa de su presunción que le convierte en culpable; toda la continuación de la obra «no es sino la progresión hacia la ruina de esta conciencia presuntuosa de su inocencia» [248]. Su deseo de verdad es un celo impuro en sí mismo; celo del rey en su grandeza por

---

245 «Le Conflit des Herméneutiques», *art. cit.*, pág. 178.
246 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 116.
247 *De l'Interprétation*, pág. 496.
248 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 116.

castigar al culpable que no se sospecha. Pero Tiresias, ciego en el cuerpo, tiene los ojos del espíritu; él es quien «sabe», representante de la verdad. Todo el ansia de verdad de Edipo demuestra entonces su culpabilidad desatando su ira contra Tiresias. Ira no sexual, sino ira del no saber. La verdad, el reclamo de la recta conciencia, no procede de Edipo y la obra se convierte en la tragedia de su vanidad ciega de adulto y no la de su instinto infantil reprimido. Para llegar a la verdad será necesario que pierda la vista, purgue con sufrimiento, arrancándose los ojos.

Edipo ciego adquiere la visión interior, se convierte en vidente ciego. El significado último de la tragedia se desvelará precisamente cuanto él haya interiorizado, además de su nacimiento, el sentido de su cólera y de su autocastigo.

Ambas lecturas son posibles para Ricoeur. Los mismos símbolos son portadores de un doble vector y el mismo relato mítico encierra la doble interpretación que se funda en el mismo símbolo. Es necesario entonces ver en la pieza de Sófocles no sólo la reminiscencia del complejo, sino la toma de conciencia progresiva de sí mismo por parte de Edipo [249]. Por esto, en el psicoanálisis como práctica, debemos reconocer la historia hegeliana del Patrón y del Siervo en cuanto la interpretación psicoanalítica es una lucha por el reconocimiento de la verdad, movimiento de la conciencia de sí mismo.

Si el drama de Edipo, el drama de la infancia para Freud, es en potencia

---

[249] «Edipo es el paradigma del hombre, hambriento de saber, que una vez rey de Tebas no ceja hasta averiguar la verdad, pese a que Tiresias le previene que este empeño puede tener trágicas consecuencias...» Rof Carballo, *Biología y Psicoanálisis*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1972, pág. 86. En esta misma obra el Autor comenta algunas de las ideas de Paul Ricoeur, con gran conocimiento, a nuestro entender, del contexto de su pensamiento.

> tragedia de la verdad, es necesario decir, en sentido inverso, que la tragedia de la verdad de Sófocles, no es una superposición al drama de origen... la tragedia de segundo rango pertenece a la tragedia primaria [250].

Los dos sistemas de figuras son *el mismo*. Entenderlo así, Ricoeur lo tiene claro sólo metodológicamente y en cuanto instrumento valioso de análisis reflexivo. Pero comprender los dos sistemas como lo mismo, «esto es difícil de comprender y yo lo comprendo apenas», confesará nuestro autor [251]. Lo que de ningún modo podemos hacer es adicionar Freud y Hegel para vencer la dificultad. Tal adición sería la caricatura del pensamiento dialéctico. Por el contrario, es necesario admitir las dos lecturas aplicables a un mismo campo. Ambas hermenéuticas hablan «no de dos mitades del hombre, sino, cada una, de la totalidad del hombre». En consecuencia:

> la conciencia finita es quizás solamente la manera de vivir, a la manera de un destino limitado y mortal, la identidad del espíritu, considerado en sus figuras esenciales, con el inconsciente, tomado en sus significados claves [252].

También aquí presentimos, más que conocemos, la realidad última de nuestra conciencia. La filosofía reflexiva podrá contribuir a su esclarecimiento, pero su comprensión..., su comprensión definitiva sería irrazonable pretenderla.

Si Ricoeur rechazaba el eclecticismo de una yuxtaposición fácil Freud-Hegel para comprender la conciencia, no pretendemos por nuestra cuenta hacerlo ahora feudatario de un agnosticismo de la conciencia. Nada más lejos de nuestra intención ya que todo su discurso no tendría consistencia si

---

250 *De l'Interprétation*, pág. 499.
251 *Le Conflit des Interprétations*, pág. 119.
252 *Ibidem*, 120.

una sombra semejante fuese posible. Por el contrario sí nos parece entender, en estas últimas reflexiones, la confirmación de aquella palabra marceliana que aparecía al inicio de *Le Volontaire et l'Involontaire.* Tal era la llamada a la participación en el misterio de la existencia encarnada [253]. A la exigencia de claridad y al análisis fenomenológico que pretendía la nitidez existencial, era necesario e indispensable oponer, sin cesar, dirá Ricoeur, el sentido de las relaciones secretas. La objetividad no es en efecto naturalismo y el sentido de lo profundo no quita en nada la obligación metodológica, pero tampoco puede pretender una diáfana trasparencia de la existencia y de la conciencia. A nuestro entender, Freud leído por Ricoeur, *nos lleva,* de otra forma, a la inquietud de Marcel ante el misterio del ser. La explicación freudiana naturalista y económica no parece haber solucionado todas las preguntas que el mismo Freud se planteó y que a través de ella pretendió solucionar. ¿No hay en Freud la exigencia de un algo más por lo que buena parte de los psicoanalistas se empeñan en no preguntar? Pero la llamada de Marcel no puede ser renuncia a Freud. Por eso Ricoeur confesaba hace años:

> es necesario consentir con lo obscuro, con lo oculto que puede siempre convertirse en terrible, pero con un consentimiento que perdura como la contrapartida paradójica del espíritu resoluto [254].

La duda que Ricoeur confiesa con respecto a la identificación de los dos procesos en un mismo símbolo, aunque esclarecedora, permanece quizás como la expresión más elocuente de la no llaneza de la conciencia y de su no inmedia-

---

253 *Le Volontaire et l'Involontaire,* pág. 18.
254 *Le Volontaire et l'Involontaire,* pág. 384.

tez, que se prodiga sin cesar y sin cesar se busca en una existencia dividida.

Una extensión de la interpretación dialéctica del mito de Edipo es sugerida por nuestro autor con respecto al arte y a la cultura en general. La superabundancia del simbolismo estético es accesible a tal interpretación. Por ello

> yo propondría, nos dirá, interpretar el fenómeno de la cultura como el medio objetivo en el que se sedimenta la gran empresa de sublimación con su doble valencia de ocultamiento y de revelación [255].

La educación debe entonces ser entendida como proceso desarcaizante en el sentido de una edificación y de una emergencia de las «imágenes del hombre».

No sólo para interpretar al yo es preciso recurrir al concepto de «arqueología» y de «teleología» sino que todo el universo de la cultura y de la civilización implica el recurso a lo original, a lo ancestral de cada pueblo, para descubrir, a partir de él, las posibilidades de reinvención que involucra. Por eso, tras una fenomenología de las imágenes y significados originales, es preciso pasar a una verdadera deducción trascendental a partir de los símbolos básicos. Para Ricoeur, la cultura está llamada a asumir «progresivamente» la modernidad dentro de un movimiento de profundización «regresiva» hacia sus valores genuinos.

Dialéctica y escatología

Pero la dialéctica arqueología-teleología no se cierra en Ricoeur con un saber absoluto como en Hegel. Ella apunta sólo a la escatología. Digamos nuevamente que nuestro autor

---

255 *De l'Interprétation*, pág. 503.

no entiende el origen de la Fe sino en la «solicitación del hombre por el objeto de la fe». Lejos por tanto la pretensión de situar la fe en el proceso de pensamiento que se cerraría con la reducción reflexiva de la Trascendencia. La dialéctica apunta hacia ella pero no la mediatiza comprensivamente. El mal está aquí, entre nosotros, como elemento definitivo en contra de todo saber absoluto. Lo sagrado se anuncia simbólicamente en la cultura, pero ésta no lo engloba. Él es lo «Absolutamente Otro», la realidad escatológica que la reflexión no comprende y que se presenta sólo como horizonte. El *Cogito* se encuentra así en dependencia de algo que no le es dado con su nacimiento y se le anuncia como *eschaton* hacia el que se dirigen las figuras de la dialéctica progresiva. Querer objetivar este «horizonte» es el origen de toda conciencia falsa y de toda problemática de la ilusión.

Lo Sagrado no es una parcela más de la cultura, sino la «estructura del horizonte» del «Absolutamente Otro» que se anuncia en los signos y símbolos de lo sagrado. Pero el símbolo tiende a convertirse en ídolo, en reducción de lo irreductible. A pesar de este movimiento, lo sagrado permanece en la perspectiva de la dialéctica y el discurso sobre la Fe y la Religión se sitúa fuera de la reflexión filosófica. Pero, aunque de otro orden, la trascendencia se anuncia, se dice, en la palabra y en el símbolo que pueden ilustrar los símbolos de la existencia humana. La alteridad no es, pues, confinamiento ni oposición, sino posibilidad de «Representación» en el sentido hegeliano de forma figurada de la autoposición del absoluto. Y si la Representación religiosa no remite a una fenomenología pero ella está siempre presente, se debe a que la religión está constituida más por la esperanza que por la fe. Y la esperanza encierra un algo más, un exceso con respecto al conocer y al obrar. Y de este «exceso» no es posible formarnos el concepto adecuado.

Teología de la Alianza, no obra ya del Filósofo; teología de la reconciliación en que la figura del padre nos reclama hacia la futura promesa y no es símbolo de represión y destino retardatario. ¿Por qué no releer a Freud «en progresión» sin ligar el origen de la ilusión religiosa solamente al parricidio inicial [256] de que Freud nos habla, sino también a la reconciliación entre los hermanos tras la muerte del padre? Aunque lo que de Freud perdure, piensa Ricoeur, no será ciertamente su explicación «genética» de la religión, también en ella es posible no pasar por alto el hecho de la reconciliación al que no concede ninguna importancia.

Tras la economía freudiana y la fenomenología hegeliana, la hermenéutica de las figuras religiosas encaminan la reflexión, pero colmar la significación de esta exégesis, ¿quién podría hacerlo? Ricoeur se veta, hasta hoy, el camino de toda teodicea en el ámbito de la reflexión. Seamos por nuestra parte cautos para no convertir los símbolos en ídolos, tentación medular de la reflexión contra la que, sin cesar, debe el filósofo estar precavido.

LA METAFORA VIVA

Cuando este libro estaba en prensa, una nueva e importante obra de Ricoeur hace su aparición, *La métaphore vive* [257] cuya temática había sido sin embargo preanunciada en algu-

[256] Cf. la explicación genética de la ilusión: Freud, *Totem y Tabú*, capítulo IV (Standard Edition, XIII, págs. 142 y ss.). Igualmente *Moisés y el Monoteísmo* (Standard Edition, XVI). Para Freud el parricidio original y el banquete totémico de los hermanos son el hecho etnológico fundamental de donde proceden «organización social, restricciones morales, religión».

[257] Ed. Du Seuil, París, 1975.

nos de sus artículos. Como más arriba indicábamos, el discurso de la «poética» era previsible desde el principio. Pero, hoy por hoy, la poética de la voluntad no es todavía el objetivo de nuestro autor. El estudio de la metáfora se mantiene todavía a un nivel que confirma, por una parte, las tesis lingüísticas que sirvieron a Ricoeur de base en su discusión con el estructuralismo; por otra, pensamos, supone una progresión propedéutica para la obra por venir. Sin lugar a duda «la plenitud del lenguaje» de la que Ricoeur ha querido partir, exige su estudio también a nivel poético. Nada más necesario para una filosofía que parte de los símbolos que la preocupación por esclarecer, cada vez más, el status del lenguaje metafórico. Por otra parte, ¿qué parcelas de realidad puede ayudarnos a descubrir el lenguaje metafórico? Muy posiblemente, esta pregunta inquieta nuevamente al autor en la búsqueda de un instrumento metodológicamente apropiado para el acceso a una ontología que englobe parcelas de objetividad que el lenguaje simbólico del mal, aunque las vislumbre, no lleva más allá del sujeto de la reflexión. El horizonte de la trascendencia, que ninguna reflexión puede mediatizar, parece exigir ya, en la obra de nuestro autor, esta detención minuciosa en la metáfora. Pero esto lo adivinamos sólo; su obra posterior dará razón de la pertinencia de la previsión.

El libro gira en torno a las tesis lingüísticas de Benveniste, que ya sirvieron a Ricoeur para mediatizar su concepción del lenguaje como discurso referencial. Para Benveniste, como dijimos más arriba, era fundamental distinguir diversos niveles en el lenguaje, cada uno de los cuales se remite a una unidad mínima de significación. Si a un nivel semiótico la palabra es considerada como signo de un código, a otro nivel, el semántico, la frase es requerida como unidad mínima de significación. Palabra y frase se oponen así como unidades

de distinto orden. Tal distinción es capital para el estudio de la metáfora, puesto que la *retórica de la metáfora* toma la palabra como unidad de referencia y la metáfora es en consecuencia entendida como un desplazamiento o extensión del sentido de las palabras. Su explicación se remite a una teoría de la substitución. Ello puede ser aceptable, pero sólo al nivel de una «estática» de las figuras de dicción, abstrayendo de la producción de significación que debe ser reconocida en la figura poética. La figura no sólo substituye, sino que produce nuevos significados.

Pero el nivel semántico, reclamado por Benveniste, puede hacer pensar las cosas de otro modo. En efecto, la metáfora puede aquí entenderse no como substitución, a nivel de palabras, sino como *tensión* entre dos sentidos, obtenida en la totalidad de la frase considerada como un todo: es la metáfora enunciado. Así entendida, la metáfora es una unidad significante y originaria de nuevos significados, tomando todas las palabras de la frase en su conjunto. Ella es acontecimiento y sentido. La torsión metafórica se convierte entonces en una significación emergente, creada por el lenguaje. Si Aristóteles mediatiza la reflexión de Ricoeur sobre el aspecto de la metáfora palabra, A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, entre otros autores de lengua inglesa y francesa, ordenan toda su reflexión sobre la metáfora enunciado.

La aceptación de la metáfora enunciado no supone que se abandone la metáfora como trasposición de palabras, sino que Ricoeur pone en evidencia, en diálogo con Ullmann por una parte y con cierto estructuralismo por otra, cómo una retórica fundada sobre tal presupuesto remite a una teoría de la *metáfora enunciado,* basada sobre la tensión y en la que es necesario reconocer, como en la metáfora substitución, el papel de la semejanza, no ya entre palabras, sino entre la identidad y la diferencia en la función predicativa

que se ejerce por la innovación semántica introducida por esta metáfora enunciado.

El nivel semántico debe ser superado por un nivel hermenéutico al introducir el tema de la referencia a una realidad exterior al lenguaje. La metáfora se presenta como poder heurístico del discurso, desplegado en la ficción metafórica. Todo discurso poético es una «redescripción por la ficción», acercándose así Ricoeur a Nelson Goodman y a Max Black. Para este último, la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico. Ahora bien, el modelo es un instrumento que, a través de la ficción, abre el camino para la realización o conocimiento adecuados. Este es el caso de los modelos científicos, tales como las escalas, maquetas proporcionadas, modelos análogos (como los modelos hidráulicos tan frecuentemente usados en economía) o modelos teóricos en los cuales el original no es construido sino descrito... Del mismo modo, la metáfora ejerce de hecho una función semejante en el lenguaje poético. Ella es un instrumento de «re-descripción» y, lo mismo que el modelo científico, pertenece a la lógica del descubrimiento, de la invención, no a la lógica de la prueba. La ficción se remite así a la redescripción, librando una verdad metafórica que reside, más que en los nombres o en las frases, en la tensión entre el «es» y un «no es» o «es como» que el «es» implicita, tomando el verbo «es» no como determinación sino como equivalencia. Cuando el poeta dice, por ejemplo, que «la naturaleza es un templo en el que vivientes pilares...», la cópula «es» no es solamente relacional, sino que ella redescribe lo que es y afirma que es de tal modo. Y en el «es» se implica el «no es» de cualquier otro modo y el «es como».

Digamos que el análisis de Ricoeur, siguiendo a los teóricos de la poética, se afina cada vez más para aquilatar la fecundidad de la verdad metafórica. Pero su caminar no con-

cluye en la poética. Como decíamos al hablar del lenguaje en general, la cuestión epistemológica es desbordada por la cuestión fundamental sobre si la poética nos introduce por sus propios medios en el ámbito de la ontología. La respuesta de Ricoeur es explícita: el discurso poético no es el discurso especulativo y la filosofía no procede directamente de la poética; el discurso que pretende reasumir la verdad de la ontología implícita a la metáfora es de otro orden. Ello no supone la subordinación del discurso poético al discurso especulativo, sino el reconocimiento de la pluralidad de discursos. Ambos se vivifican y animan mutuamente pero cada cual se establece sobre lógicas diferentes. De hecho, el discurso especulativo se presupone como condición de posibilidad del discurso poético.

Ricoeur no acepta pues la connivencia, común a Heidegger y Derrida, entre la díada metafórica del sentido «propio» y «figurado» con la díada metafísica «visible»-«invisible». Del mismo modo, entiendo que las metáforas platónicas (sol, caverna...) no prejuzgan la metafísica platónica, sino que su vigencia reside en la elección que de ellas hace el discurso especulativo. Cierto que el discurso especulativo encuentra su *posibilidad* en el discurso semántico, pero lo que de él adquiere en significación no es todavía concepto, sino una solicitud del concepto. Es pues necesario un paso al concepto, siguiendo la trayectoria del campo referencial desconocido que vehicula la enunciación metafórica, en cuyo origen es necesario reconocer una «vehemencia ontológica» que desvincula la significación de su primer sentido y la informa por sí misma de un sentido figurado. Pero, con Husserl, es preciso reconocer que «comprender una expresión lógica», no es lo mismo que «descubrir imágenes».

La interpretación encuentra, nuevamente, su función como operante sobre conceptos, pero, a su vez, salvaguarda la in-

tención constitutiva de la experiencia que se dice en la metáfora. Ésta es operativa entre lo especulativo y lo metafórico, llevando el discurso conceptual a «pensar más», a pensar «más allá». Y la metáfora es viva sólo cuando impele el «élan» de la imaginación hacia un pensar «más allá». Pero el discurso especulativo reasumirá con sus propios medios la intención semántica del discurso poético, a través de una explicación ontológica del postulado de la referencia, situando la realidad como condición de posibilidad de toda referencia. Ella es la categoría última a partir de la cual todo lenguaje puede ser pensado. Realidad que, con Aristóteles, nos remite a los múltiples significados del ser como fundante de toda referencia y que remite a la consistencia del discurso poético al discurso sobre el ser. Heidegger, como puede adivinarse, se entrecruza de nuevo en el camino de Ricoeur. A pesar de todo, Ricoeur prefiere retener de su última obra, no su ruptura con la metafísica, que él deplora, ni su inadmisible pretención de poner fin a la historia del ser, sino la marcada diferencia que Heidegger señala entre pensamiento y poesía, a pesar de la turbadora apariencia que parece englobarlas en una unidad.

Finalizaremos diciendo que, por una parte, la poesía ofrece los rasgos de una concepción tensional de la verdad articulando la experiencia de pertenencia que incluye al hombre en el discurso y a éste en el ser; por otra parte, el pensamiento especulativo apoya su trabajo sobre el dinamismo de la enunciación metafórica orientándolo hacia un dominio de sentido que es propio del pensar por conceptos.

Por nuestra parte nos parece adivinar en la obra sobre la metáfora, mucho más que una preocupación limitada a esclarecer relaciones entre la poesía y la filosofía. También esto es, sin duda; pero, de acuerdo con la metodología de nuestro autor, su acercamiento a cada problema de la antro-

pología se ejerce por etapas propedéuticas en las que se discuten y mediatizan los presupuestos que luego son reasumidos al nivel del discurso reflexivo. Tal es el caso en su epistemología de la lingüística, en la discusión con Freud o con Lévi-Strauss. Ahora la consideración de la metáfora nos parece abrir el camino que va configurando ya un modo de acercamiento a la ontología y al discurso sobre la trascendencia que no podrá prescindir de los modos poéticos, aunque no se limite a ellos. Lo vimos ya, en algún modo, cuando Ricoeur insistía en que el símbolo es un *a priori* que redescubre parcelas de objetividad que, sin el recurso a las formas simbólicas, permanecerían inexploradas.

Lo dicho confirma, una vez más, su filosofía como una filosofía con presupuestos. Pero el precio será un discurso coherente sobre el sujeto que a lo largo de su obra se va perfilando tanto como naturaleza cuanto como espíritu. Afincado en el suelo de su arqueología, el yo está atraído por una teleología que vislumbra, sin englobarla, una escatología. Nada extraño el recurso a la poética, puesto que el saber se queda corto y la descripción menguada para conocer lo que, en el sujeto, es reacio a todo conocimiento sólo conceptual.

CONCLUSIÓN

Es posible, casi cierto, que una impresión de «desigualdad» se haga presente en el espíritu del lector. De los cuatro pensadores aquí expuestos, cada cual traza unos límites que vetan la fácil similitud y el parangón apresurado. Así es, a nuestro entender. Y por este motivo nuestra intención no ha pretendido homogeneizar lo que en sí mismo es dispar.

A pesar de ello, una inspiración común se habrá adivinado en todos ellos: el reconocimiento de la existencia personal como realidad a partir de la cual la reflexión es posible y la aceptación de la alteridad como substancial requerimiento de la existencia personal. Husserl, pues, está de algún modo presente en la instancia personalista, aunque no literalmente interpretado. Si la existencia es intencional, ella es, antes que nada, «en sí» y el otro no será ya objeto para un sujeto, sino igualmente «en sí», aunque del mismo modo intencional. Nunca, en consecuencia, la persona es objeto para un sujeto.

Tal intencionalidad adquiere su significación más adecuada en la comunidad, familiar, política..., o se detendrá, como para Nédoncelle, al nivel de la reciprocidad de conciencias. Pero, en todos los casos, el personalismo se remite a la dimensión originada en el «tú», que le hace desbordar los límites de la filosofía especulativa. Con el «tú» aparece, en efecto, una pluridimensionalidad que va de lo sexual a lo

político y social, de lo familiar a lo religioso. Nada extraño —en consecuencia— que sea quizás más propio hablar de personalismos que de personalismo. Esta es nuestra manera de ver y por ello hemos elegido cuatro «modelos» que pasan por otras tantas dimensiones derivadas de lo que llamamos ahora existencia intencional.

Digamos también que Mounier y Ricoeur representan, así nos parece, los dos extremos entre los que oscila la temática personalista. Alentados por las mismas convicciones, aunque con metodologías muy dispares, llevan al personalismo de la temática continuamente comprometida con la historia a la inquietud por calar cada vez más hondo en la realidad del ser personal. Si Mounier tiene el gusto de lo «profundo» y en medio de su intenso compromiso social y político, se recoge para escribir el *Tratado del carácter* o la *Introducción a los Existencialismos,* toda la obra de Ricoeur cobra sentido sólo como preocupación por conocer y hacer madurar, cada vez más, al ser personal pero a través del ineludible recurso al mundo de la vida y a los signos culturales en cuyos trazos descubre la misma realidad del yo. La tensión entre interioridad y exterioridad es en ellos constituyente. En ambos se encuentra además, como nos dice Ricoeur, la negativa a disociar cualquier criteriología de la verdad de la pedagogía política, el rechazo del prejuicio del antitecnicismo, la desconfianza en el purismo y en el catastrofismo, el optimismo trágico, la esperanza, en fin, y la confianza en el hombre y su destino. Rasgos de los que, de diverso modo, participan los demás personalismos.

Concluiremos con Mounier caracterizando al personalismo como «perspectiva, método y exigencia». Como *perspectiva,* opone a todo idealismo y materialismo, en realismo espiritual, un *esfuerzo continuo* por alcanzar la unidad que ambas perspectivas dislocan. Y decimos *esfuerzo,* no pre-

tensión, puesto que la vivencia de tal realismo y su comprensión no son realidades adecuadas con nuestra existencia. Como *método,* el personalismo rechaza el método deductivo de los dogmatismos y el empirismo ingenuo de los realismos. Su destino se sitúa en la historia, pero su perspectiva es transhistórica; realismo y dogmatismo resultan, pues, inoperantes. Como *exigencia,* en fin, el personalismo es exigencia de empeño y compromiso total y condicional a la vez. Total porque no hay más ideas claras que aquellas que proceden del compromiso y el sufrimiento, por encima de la simple crítica. Y condicional porque el desequilibrio interno del hombre hace oscilar toda su civilización ya hacia la complacencia solipsista y solitaria, ya hacia el aturdimiento colectivo o la evasión idealista. La aventura que es el hombre nos aparece con frecuencia bajo las formas más inesperadas y —por encima de todas ellas— la labor indispensable es hacer que él sea cada día «más hombre». Y esto tiene para el personalismo un nombre: que él sea cada vez más libre, más «por sí», puesto que la libertad es su categoría única respecto al mundo y a la trascendencia.

De la naturaleza el hombre está, en consecuencia, obligado a «deducir» su ser libre (no individualista, sino comunitariamente), evitando el desliz hacia el mundo de lo impersonal y anónimo, eludiendo su objetivación, manteniéndose siempre como sujeto. De la sociedad él debe reclamar —como imperativo indeclinable de su misma existencia personal— esta libertad que le pertenece como mediación única y universal de su vocación de persona.

Para el personalismo un axioma es claro: cuanto más libre es el hombre, con el respeto de la alteridad y la socialización de su ser, tanto más humano. La persona no es, pues, una ficción: ella es el centro personalizador de la Naturaleza y el ideal de la libertad en la Sociedad.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO 7

EMMANUEL MOUNIER

Para unos fundamentos metafísicos de la persona ... 15

A) Persona y personalidad 17
B) Los rasgos de la definición 19
a) Ser (Mounier)-individua substantia (Boecio), 19.
b) Espiritual (Mounier)-Rationalis naturae (Boecio), 25.
C) La estructura metafísica de la subjetualidad personal 27
D) La estructura metafísica de la subjetualidad personal desde su vertiente coexistencial ... 32

Para unos fundamentos éticos de la persona 36

Para unos fundamentos praxeológicos de la persona ... 45

A) Personalismo y marxismo 46
B) Personalismo y anarquismo 52

Págs.

JEAN LACROIX

Rasgos biográficos 65

Sociología del conocimiento 69

Razón y fe 81
A) Ausencia de ortodoxias personales 81
B) El Dios de la razón es inseparable del Dios de la fe 83
C) Por eso del Dios-misterio al Dios-revelación sólo hay un paso 86
D) Por eso también misterio y revelación se implican 88
E) No hay misterio sin caridad 92

Historia y progreso 94

Política y moral 99

MAURICE NÉDONCELLE

Rasgos biobibliográficos 109

Filosofía y política 111

El personalismo metafísico 117

La persona 125

Págs.

El amor ... 133
A) La esencia del amor es una voluntad de promoción ... 134
B) Una voluntad de promoción mutua ... 135
C) El amor une las conciencias en una comunidad espiritual ... 136

Dios ... 137

PAUL RICOEUR

Rasgos biográficos ... 143

Bibliografía ... 144

Fenomenología y existencia ... 145
A) Inspiración personalista ... 145
B) Fenomenología y existencialismo ... 148
Descripción fenomenológica, 149.—De la descripción al Misterio, 152.—Abstracción de la culpa y de la Trascendencia, 153.
C) Análisis reflexivo del concepto de labilidad. 155
La síntesis trascendental, 157.—La síntesis práctica, 159.—La fragilidad afectiva, 160.

Reflexión y hermenéutica ... 164
A) La preconcepción inicial ... 164
B) Consecuencias ... 166
C) La reflexión ... 167
D) La hermenéutica ... 169

Págs.

Lenguaje y simbolismo 173

A) Epistemología de la lingüística 174

B) El lenguaje simbólico 179

Zonas de emergencia del símbolo, 182.—Mito y símbolo, 185.

C) El lenguaje mítico 186

La interpretación 191

A) Sentido e interpretación 191

Interpretación y Simbolismo, 192.—Pluralidad en la Interpretación, 193. Interpretación y experiencia, 194.

B) Interpretación progresiva y regresiva 199

La interpretación como restauradora de sentido, 199.—La hermenéutica como sospecha, 202.

C) Dialéctica arqueología-teleología 209

El concepto de arqueología, 213.—Un modelo teleológico de la conciencia, 219.—Haber, Poder, Valer, 224. Dialéctica y escatología, 230.

La metáfora viva 232

CONCLUSIÓN 239